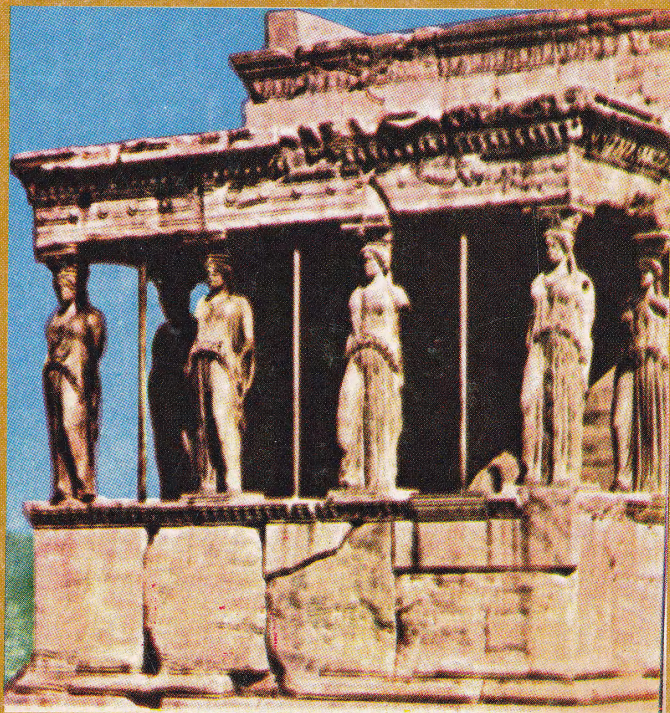


WILHELM WINDEL BAND
ISTORIA FILOSOFIEI GRECEȘTI
,



MOLDOVA

WILHELM WINDELBAND

ISTORIA FILOSOFIEI GRECEȘTI

I.S.B.N: 973-572-025-6

WILHELM WINDELBAND

ISTORIA FILOSOFIEI GRECEȘTI

Traducere de: *Tudor D. Ștefănescu*

Ediție îngrijită și studiu introductiv de *Anton Adămuț*



Editura MOLDOVA

Ruşinea şi vinovăţia spiritului grec

Asemenea evreilor sunt şi grecii un popor ales. Dar în ordinea omenescului, şi apoi a livrescului, alegerea este decompensată de vină şi apoi de ruşine. Ambele seminţii alese se vor ruga viţelului de aur. Una până îl va dărâma, cealaltă până îl va reconstrui mereu şi mereu. Existenţa celor două popoare este o pedeapsă desfăşurată între vină şi ruşine. Actul alegerii introduce o dimensiune ontologică pe care îi vine greu onticului să o suporte. De aceea, periodic, dar şi metodic, alegerea este repudiată. Ciclicitatea refuzului se insinuează într-un spaţiu şi devine mod de existenţă. Raţiunea face loc iraţionalului ca număr sau ca fel de a fi. E prea mult Dumnezeu în om pentru ca omul să poată suporta. Prea mult zeu în omenesc, în diferenţialul divin care-şi caută orizontul cultural. Plasat între extreme, grecului îi rămâne acţiunea unei aşteptări pe care nu întârzie să o tehnicizeze prin faptă. Moştenitori dezmoşteniţi, grecii se re-caută în Homer, străduindu-se să afle acolo o religie. Din acest motiv doar vorbim de o religie homerică.

La sfârşitul primului capitol din *Grecii şi iraţionalul*, E.R. Dodds stabileşte o diferenţă între „cultura ruşinii” şi „cultura vinovăţiei” şi arată caracterul descriptiv al celor două atitudini, precum şi dimensiunea lor relativă (E.R. Dodds, *Dialectica spiritului grec*, Ed. Meridiane, Bucureşti, pp. 47-85). Speculative par distincţiile doar la o a doua vedere, în realitate ele sunt constitutive spiritului grec. E o ierarhie între ruşine şi vină, una structurată printr-o consecinţă a intervenţiei zeului. Se ştie că la greci divinitatea (mai ales la Platon) e lipsită de afect. Ea nu poate iubi nici orizontal (între zei), nici printr-o verticalitate care cade (zei-oameni). Dacă zeul ar iubi atunci limita ar fi caracteristica lui...Limita şi lipsa, pentru că iubirea e tendinţă spre ceva lipsind, e o incompletitudine. Zeul nu poate iubi pentru că nu-i lipseşte nimic. Exereită în actul iubirii-posesiunii un simplu act fiziologic. E drept, o fiziologie divină, căci rezultatul iubirii lui este

tot un zeu sau, în cel mai rău caz, un semizeu, un titan. La fel nu poate fi zeul filosof (iubitor de înțelepciune). Dacă zeul ar iubi înțelepciunea ar recunoaște imperfecția lui. Pitagora lămurește definitiv chestiunea: numai zeul este înțelept; omul poate fi, cel mult, iubitor de înțelepciune. Zeul nu-și dorește ceea ce are. În el, ca structură singular-generatoare, nu aflăm nici lipsa, nici imperfecția, nici rușinea și nici vinovăția. Putință totală din partea zeului, reciprocă negativă dincolo. Neputința e semnul omului, faptul de a fi vulnerabil. Zeul grecilor nu este însă o putere malefică, un *genium malignum*, ca la Descartes, sau un zeu care se ascunde. Nu! Zeul e la început copleșitor, e tiranic. Nu întâmplător prima perioadă a filosofiei grecești începe cu declinul regimurilor „tiranice”, în colonii (secolele VII-VI) și abia apoi, în secolul V, ajunge la strălucirea din Atena clasică (Constantin Tsatsos, *Filosofia socială a vechilor greci*, Ed. Univers, București, 1979, pp. 24-25). Copleșind creatura, Zeul îi interzice în mod necesar depășirea propriei condiții. Zeul e resentimentar, e invidios, devine constant cinic și gelos. Ideea apare la Herodot, la Homer în *Iliada* 24, și în toată tragedia greacă. Asta numesc grecii *phthonos*, sau gelozie a zeilor, despre care venerabilul Eschil scria în *Agamemnon* 750 că este o „străveche doctrină” (E.R. Dodds, *op. cit.*, cap. II: „De la cultura rușinii la cultura vinovăției”; sau, în literatura autohtonă, Aram M. Frenkian, *Gelozia zeilor la vechii greci*, M.O.I.S., București, 1945). Herodot ne spune că zeitatea este „pizmașă și plină de tulburare”, iar Ahile, după ce îl învinge pe Hector, afirmă că soarta oamenilor este durerea, și față de durerea oamenilor zeii sunt nepăsători. Eroul homeric, și eroul grec în genere, poate fi celebru, niciodată însă fericit. Destinul e implacabil iar zeul, de o suspectă bunăvoință, ajută celui care singur își provoacă nenorocirile. Este cazul lui Oedip, al lui Agamemnon, al Antigonei. Într-un fragment al *Odisseii*, Calipso nu se sfiește să afirme că zeii sunt cele mai geloase ființe de pe lume și invidia lor lovește și cea mai mică fărâamă de fericire. Din rușine, din vinovăție, din a lor sau din a oamenilor? Iată spectrul existențial al Olimpului și al Eladei.

Homer, tragicii, Platon, și odată cu ei grecii, vorbesc, cu o omenească neînțelegere, de gelozia și invidia zeilor. Cum poate fi bunătaea ne-bună? Zeul este fericit, omul chinuit, fericirea este constanta divinității și relativul este al omului. Un om îndelung fericit este un atentat la fericirea zeului. Nu poate omul împărtăși fericirea zeului. De aceea e om și nu i se cuvin ambrozia și nectarul. Primitivă sau nu, concepția grecilor, și nu numai a lor, este legată de

alimentație. Dacă omul s-ar hrăni cu ambrozie și nectar ar deveni nemuritor (Aram. M. Frenkian, *op. cit.*, p. 5). Să fie oare nemurirea apanajul unei simple diete? În Eden se interzice roada unui pom ca dietă a cunoștinței binelui și răului. Similitudinea este simptomatică. Dacă veți mânca ambrozie și veți bea nectar, asemenea zeilor cu toții veți fi. Diavolul ispitește femeia cu vorbele: când veți mânca din el vi se vor deschide ochii și veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul (*Geneza*, 3, 4-5).

Zeul (Zeus) se scuză, îl dă exemplu de neascultare pe Egist, se dezice. Dar nu este aceasta nici măcar un moment de slăbiciune. E un cinism declarat. Ahile îl acuză pe Zeus de lipsă de calcul (*Iliada*, cântul XXIV) când din cele două butoaie de la poarta palatului său trimite, la întâmplare, nenorocirile în lume. Hazardul devine legea zeului și pentru om ea este destin (*Moiră*). Totul e o problemă de măsură (*metretica*), una care trebuie păstrată în raport cu zeul. Prea mult succes conduce la *koros* și de aici la *hybris*. E o dimensiune etică în această succesiune pentru că prin *koros* omul capătă o prea mare suficiență în raport cu sine care îl conduce la aroganța cu gândul, cu fapta, cu vorba. *Hybris*-ul, ca depășire a măsurii, devine „răul primordial”, iar oamenii știu că este periculos să fii fericit (E.R. Dodds, *op. cit.*, pp. 50-51). Laios, regele Tebei, era lipsit de moștenitori. Vrea unul, firesc în ordinea descendenței omenești. Îi cere un fiu lui Apolo. Zeul nu refuză, dar spune ce se va întâmpla dacă va satisface doleanța regelui. Laios devine imperativ, cere impertinent un fiu. Acum e momentul *hybris*-ului, al aroganței dusă dincolo de limita umanului și care deranjează pe zeu. Laios depășește măsura în raport cu zeul și atunci destinului nu-i rămâne decât să se îndeplinească până la pieirea neamului labdacizilor. Așa ajută zeul pe acela care îndrăznește nemeritat paternitatea. Doar că Laios nu și-a creat singur nemeritul filial. Vina lui este aceea de a fi ofuscat legea divină pentru a îndeplini legea cetății sale blestemată. Blestemului, apoi, nu i-a rămas decât împlinirea, și blestemul concentrează timpul, nu îl dilată. Așa se explică de ce întâlnim la greci o mereu constantă și neamăgitoare „teamă de libertate” (*ibidem*, cap. VIII), inclusiv în perioada raționalismului clasic, urmat de o reacție pe măsură care va conduce la universala atomizare elenistă.

Adevărat că odată cu înțelepții modul de a pune problema se nuanțează, dar schimbarea e mai mult în formă decât în fond. Anaximandru naște și pierе lucrurile potrivit cu Dreptatea și cu Nedreptatea. Pentru Heraclit nedreptatea apare atunci când un lucru

își depășește limitele fixate de *logos*. La Parmenide zeița *Dike* (Dreptatea) împiedică devenirea și face Realul imobil. Platon, în *Taimaios*, când vorbește de mitul creației, ne spune că doar fiindcă este lipsit de invidie Zeul a creat lumea. La fel în *Fedru* ca și în finalul *Republicii* (mitul lui Er). Platon scoate divinitatea din faptul ei de a fi cauză a geloziei și îi acordă o generozitate nelimitată. Rezolvă el însă și problema? De bună seamă că nu. Dar o filosofie mare nu e aceea împotriva căreia nu este nimic de spus, ci aceea care a spus ceva (Ch. Péguy). Așa cum va pune Aristotel între viciile extreme - invidia și bucuria de răul altuia - termenul mijlociu (*meson*). Cât privește pe cei trei mari tragici greci relevăm: unitatea lumii, divină și umană la Eschil, resemnarea la Sofocle și, în fine, la ultimul poet tragic, negarea acestei unități și armonizarea ei dintr-un punct de vedere mai înalt (Aram M. Frenkian, *Înțelesul suferinței umane la Eschil, Sofocle și Euripide*, E.P.L.U., București, 1969, p. 261).

Esența grecului este tragicul și el marșează între pedeapsă și ne-om. În capitolul „Teoria tragicului ca peratologie”, în finalul secțiunii a doua, G. Liiceanu spune: Tragicul deci s-ar putea defini: dacă-ți depășești limitele, ești pedepsit; dacă nu ți le depășești, nu ești om (Gabriel Liiceanu, *Tragicul*, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 54). Unde nu pătrunde tragicul nu întâlnim înfrângerea și unde avem victoria, tragicul se înființează cu siguranță. Tragicul este însă o dimensiune a individualului, aproape o „divinizare a individuației”, după expresia lui Nietzsche. Apollo este, la limită, o divinitate etică și rostul lui e de a rândui eroi învinși (Prometeu, vinovat pentru o prea mare dragoste de oameni; Oedip, vinovat de o excesivă înțelepciune în fața Sfînxului). Tragicul apolinic este înfrânt însă de beția dionisiacă, încât Apollo nu poate trăi fără Dionysos (Fr. Nietzsche, *Nașterea tragediei*, Ed. Pan, Iași, 1992, pp. 21-23), după cum apolinicul este forma pură ca moment corectiv, dionisiacul este melodia ca variantă irațională a conceptului, iar tragedia este simbolul, împăcarea cu esența și consolarea metafizică (G. Liiceanu, *op. cit.*, pp. 159-179).

Când în *Istoria* sa Hegel începe capitolul despre filosofia elenă, prelegerea debutează cu cuvintele: când este vorba de Grecia, oamenii cultivați din Europa, și cu deosebire noi germanii, ne simțim în largul nostru (G.W. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, Ed. Academiei, București, 1963, p. 137). Și continuă, o pagină mai apoi, flatând adânc spiritul teutonic: însă ceea ce ne face să ne simțim la noi acasă când e vorba de greci este faptul că ei și-au făcut din lumea lor o patrie

proprie; ne leagă de ei spiritul comun al autohtonității (*ibidem*, p. 138). Vrem nu vrem, spusa hegeliană este greu de contestat. Lumea greacă o vede Hegel în continuarea eticului. În *Fenomenologie*, înainte de a deveni „rațiunea care dă legea” conștiința trebuie să fie onestă. Conștiința etică nu se vede în rațiunea care dă legea și care o examinează, pe sine, ci doar *momente* ale ei, momente fără consistență. Revolta individuală a omului se stinge. Omul, ca individ rebel, se reîntoarce la universal în substanța reală a celor două momente în esența spirituală. În abstracție, legea spiritului devine divizibilitatea. Spiritul se dezbină și primește acum dezbinarea sub forma rânduiei divine în comunitate (femeia), și a orânduiei umane în viața publică și stăpânire (bărbatul). Exemplificarea este strâns legată de lumea greacă, de rușine și vinovăție, astfel încât: legea umană primește spiritul ca substanță reală (poporul) și spiritul drept conștiință reală (cetățeanul). I se opune legea divină cu familia (femeia) și guvernarea (stăpânirea și constrângerea). În acest fel substanța etică cuprinde două momente: puterea de stat, sau universalitatea reală, și o esență interioară, adică familia. Familia este nemijlocitul și structura ei este clădită pe intimitatea unei taine. Cel mort este taina familiei. Nu e relația unei contingențe, e universalul. Nu individualul are importanță, ci generalitatea. Nu devenirea celui mort contează, ci ființa lui; nu prezentul, ci destinul familiei. Din acest motiv familia, ca taină, repudiază singularul. Singularul nu poate fi sustras realității sensibile, iar ceea ce poate fi sustras sensibilului și integrat universalului, nu are în vedere pe cel viu ci pe cel mort „care s-a ridicat la liniștea universalității simple”. Fiindcă el nu este *real* și *substanțial* decât ca cetățean, de aceea individul singular, întrucât el nu e cetățean și aparține familiei, este numai umbra *ireală* și lipsită de consistență (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Ed. Academiei, București, 1965, p. 253). Taina familiei este astfel plasată între legea zilei și dreptul umbrei. Acesta din urmă întemeiază destinul, legea zilei, clipa. Iar destinul este istoria, adică esența constituită a unei familii este dată de morții ei și de aceea cultul morților vine să deschidă istoria (Erwin Rohde, *Psyché*, Ed. Meridiane, București, 1985, pp. 163-188). Legea divină capătă putere pentru că are îndărătul ei doar umbre.

Cu stăpânirea începe rânduiala umană. Stăpânirea completează o negativitate. În actul ei se capătă și se practică dreptul individului singular. De aceea universalitatea la care ajunge individul singular este moartea sau ființa pură, adică individul sustras naturii. Altminteri

individul ar rămâne ceva irațional. Așa devine moartea o muncă la greci. Cel decedat își eliberează ființa de acțiunea sa. Mai mult nu poate; nu poate să-și elibereze ființa de acțiunea oricărei individualități lipsite de rațiune (natura). Familia intervine acum pentru desăvârșirea muncii mortului și instituirea cultului. Ea ține departe de el această acțiune a dorinței inconștiente și a esenței abstracte care îl dezonoarează, pune în locul acesteia acțiunea ei proprie și încredințează pe cel înrudit sânelui pământului, individualității elementare (*ibidem*, p. 254). Prin aceasta legea divină devine completă.

Dacă este imposibilă fără familie, comunitatea este imposibilă și fără guvernare. Vitalitatea comunității este guvernarea și în actul guvernării comunitatea este privită ca individ. Guvernarea este spiritul real reflectat în sine, sinele simplu al întregii substanțe etice (*ibidem*, 255). Prin actul guvernării spiritul se răspândește în comunitate și astfel fiecare individ primește propria sa ființă pentru sine, sinele lui mai adânc. Spiritul își are realitatea în aceste ființe pentru sine, iar familia este elementul acestei realități. Spiritul lucrează astfel asupra întregului. Sentimentul independenței, care ar însemna disocierea întregului, este înlăturat de spirit prin guvernarea realizată ca război. Prin moarte spiritul nu vrea dizolvarea formei existenței, ci urmărește introducerea imposibilității puținței individului de a cădea din existența etică în cea naturală și a menține astfel sinele conștiinței sale în libertate. Tripticul este deci: guvernare - război - putere negativă. În el apare relația etică a bărbatului și a femeii ca frate și soră. Familia adică, structurată în ordine divină, cuprinde trei raporturi esențiale: soț-soție, părinți-copii, frate-soră.

Primul raport e cunoașterea recunoașterii reciproce. Relația este nemijlocită recunoaștere de sine a unei conștiințe în alta. O asemenea recunoaștere nu este însă una etică, ci doar una naturală. Realitatea imaginii este în altceva decât în ea însăși, este în copil. Conținutul ei real este copilul și în relația soț-soție dispăre, se pierde. Părinții își au permanența în copii, generațiile în popor. Prima relație se reîntoarce astfel în sine.

Al doilea raport (părinți - copii) este întemeiat pe sentimentul pietății reciproce. Părinții se raportează la copii; conștiința realității lor își pierde valabilitatea raportată la sine. Conștiința realității lor e doar în altul, în copil. Copilul capătă astfel propria sa ființă pentru sine care nu se reîntoarce în părinte, acesta din urmă nu o recapătă și îi rămâne, deși proprie, o realitate străină. Pentru copil pietatea se

manifestă în emoția de a-și vedea devenirea atârând de altcineva: sinea lui este sinele cuiva care dispare. Se separă de ființa părinților și separarea este despărțire în care originea se stinge.

Primele două relații rămân cumva suspendate într-o anume indeterminare. Relația pură este aceea dintre frate și soră. Este relația neamestecată. Îi unește sângele care și-a aflat în ei echilibrul și odihna. Sunt independenți pentru că nu și-au dat unul altuia viață, nu se doresc unul pe celălalt. Femeia, ca mamă, fiică sau soră, poartă esența etică în sine și nu o face pe linie naturală. Femeia, ca soție și mamă, sustrage, în faptul familiei, ceva din divinitate (de aici zeii protectori ai familiei: penaii).

Legea familiei o vede femeia în universal, în femeie și fiică, nu în cutare sau cutare bărbat. Bărbatul este structurat pe linia generalității ca om al cetății, al vieții publice, al dorințelor individuale. Așa ceva este o impuritate femeii. Generalitatea femeii e în familie, a bărbatului în viața publică.

Drept fiică, femeia își vede părinții dispărând pentru a-și afla ea ființa sa pentru sine. În părinți fiica are intuiția faptului ei pentru sine într-un mod negativ. Pentru soră fratele este ființa liniștită. Și dacă pentru bărbat universalul și individualul se despart și el devine în calitate de cetățean un universal, în femeie cele două laturi nu se despart. Viața ei etică nu este pură. Ea se purifică numai în relația cu fratele. Recunoașterea ei în frate nu cuprinde supoziția nici unei dorințe. De aceea pierderea fratelui este pentru soră de neînlocuit și pietatea sorei față de el este cea mai înaltă.

Dacă aceste trei raporturi fac cetatea, ultimul raport înseamnă și trecerea celor două legi una în alta. Relația frate-soră desăvârșește cetatea și îi marchează decăderea. Este granița vizibilă a familiei și granița ascunsă a cetății. În și la limita relației, familia trece dincolo de ea. În frate spiritul familiei revine la individualitate. Imediatul tern al familiei este părăsit de frate pentru conștiința universalității. Or aceasta înseamnă a părăsi legea divină pentru doar legea umană. Sora sau soția o păstrează pe aceea divină. Fratele vrea viața etică reală, în fond vrea vina. Dar odată depășită limita lumii etice ca infinitate, odată ce și fratele și sora își depășesc condiția naturală și apar în semnificația lor etică, echilibrul devine viu și o inegalitate se naște în el, așa după cum se naște în orice echilibru. Legea umană și cea morală sunt în cumpănă. Fratele se simte nedreptățit, și cum nu se poate făptui împotriva divinului, își află negativul în natură. În fața naturii are a se comite fapta, fapta care tulbură armonia celor două

legi trecând opușii unul în altul. Ca opuși pierd puterea de a se afirma reciproc și, distrugându-se, devin soartă. Conștiința etică, punându-și în față acțiunea, își pune opțiunea. Iar opțiunea este fie pentru o lege, fie pentru cealaltă. În actul alegerii, universalitatea *în-sinelui* etic devine *pentru-sine*. Ca *pentru-sine*, conștiința etică, alegând, devine *caracter*. Aleg divinul și atunci văd în legea umană violența; aleg legea umană și văd în cea divină „încăpățânarea”. Individualitatea și esența intră, spune Hegel, în contradicție. Conștiința de sine care sfârșește gramatica ființei devine, prin faptă, vină. Vina urmează parțialității, pentru că s-a făcut numai după o lege. Scindarea prin faptă este „momentul crimei”. Omul a ales o lege, dar el ține de amândouă. Apoi fapta naște fapta contrară. Dacă făptuiesc după o lege ignor îndreptățirea de a făptui și după cealaltă. Atunci apare fapta ostilă, „rănită și dușmănoasă”. Și ea se poate răzbuna ascunzând realitatea. Așa cum a pățit Oedip. Răzbunarea celui ignorat nu se lasă așteptată. Făptuind, ignori fapta opusă și aceasta, ignorată fiind, se răzbună; ascunde realitatea lui Oedip. Oedip își ucide tatăl și se căsătorește cu mama sa. Momentul crimei este însă și acela al suprimării: Oedip află adevărul și se automutilează. Conștiința etică își recunoaște vina, dar prețul este ne-fapta. Nimic nu mai poți făptui; nici măcar să-ți tăgăduiești vina. Conflictul este între legea divină și cea umană, cumva între Eteokles și Polynikes, pe de o parte, Antigona pe de altă parte. Conflictul ține de contingența a doi frați cu aceleași drepturi de a governa. Dar guvernarea ține de spiritul simplu și acesta, ca popor, nu suferă dualitatea. Egalitatea drepturilor îi distruge pe cei doi: ambii sunt vinovați. Unul pentru că se întoarce împotriva propriei sale cetăți după ce s-a desprins de ea. Cel rămas în cetate l-a considerat pe primul ca desprins de comunitate și, în consecință, l-a alungat. Vina pe care al doilea o aduce celui dintâi este că s-a desprins de comunitate. Primul deci, refuzând comunitatea, se singularizează. Al doilea, ca rege, leagă de persoana lui singulară viața comunității și va fi cel onorat de comunitate. În final amândoi cad; cetatea, deocamdată, rămâne și va cinsti pe acela care a fost între zidurile ei. Trupul celui alt va fi aruncat peste zidul cetății, fără a se bucura de onoarea spiritului decedat. Vina, ca și rușinea, nu începe aici. Aici se sublimează. Dreptul mortului era de a fi cununat cu repausul pământului. Dreptul îi este refuzat și atunci se răzbună. Celelalte cetăți devin dușmănoase față de aceea care a îndrăznit să dezonoreze pe cel decedat. Familia este implicată aici și, prin ea, femeia. Acțiunea cetății este, în final, una contra femeii. Fericirea

familiei este distrusă și astfel, în femeie, cetatea își creează dușmanul ei interior. Învîngînd, cetatea va fi învinsă chiar dacă la început legea divină (în persoana Antigonei) e învinsă de legea cetății. Antigona nu consideră că ordinul lui Creon o vizează pe ea, ca soră. Îi încalcă ordinul invocînd legea zeilor: sacra datorie a înmormîntării. Înfruntarea celor două lumi are ca urmare prăbușirea cetății divine (ca familie) și a cetății umane (cetatea ca atare). Subminată, femeia subminează. Femeia, această veșnică ironie a vieții publice (Hegel) se răzbună. Și imaginația ei nu cunoaște limite atunci când penaii îi sunt deranjați. Prin intrigă ea realizează deturnarea scopului guvernării care devine, din obștesc, privat; transformă proprietatea universală a statului în una de familie; regele, vestit odată pentru înțelepciunea lui este acum obiect de batjocură. Mai mult, femeia are tineretul în mîna ei prin trei momente: ca fiu (în fiu mama vede bărbatul ca pe stăpînul ei); ca frate (în frate sora are pe bărbat ca pe egalul ei); ca tânăr (este cea mai subtilă relație de dependență față de femeie; prin tânăr fiica este scoasă din dependența ei față de familie obținînd și plăcerea și demnitatea de a fi soție). Și aceasta pentru că femeia are, acut, conștiința faptului că o cetate nu se poate menține decât prin oprirea individualității. Ba chiar poporul are o dublă comportare față de spiritul individual. Odată îl cultivă în exterior, când poporul însuși este privit ca întreg, ca individualitate; apoi, în interior, avem latura negativă a comunității, fapt ce interesează acțiunea femeii. Spiritul individual este oprit în comunitate, iar scopul urmărit este conservarea întregului. Dar spiritul individual în loc de a sucomba sub puterea opririi, se intensifică. Nimeni nu ar băga în seamă rebelul dacă guvernarea nu ar vedea în el locul prin care conștiința forței intră în cetate. Și oprirea aici se specifică, se nuanțează, puterea cerînd rebelului participarea la război și chiar sacrificiul. Și așa aflăm, în război, un dublu aspect. Întîi avem dreptul comunității asupra inșilor, drept afirmat în război; apoi războiul trezește spiritul de disoluție al comunității. Treptat comunitatea, condamnată la decădere în clipa în care penaii au fost nesocotiți, se distruge. Rămîne doar insul fără spiritul cetății pe care tocmai a distrus-o. Solidaritatea individului s-a sfârșit și el nu mai este spirit viu. Individualitatea lui s-a prăbușit după ce substanța etică se scindase și în ceea ce privește conținutul (în familie și guvernare) și după cunoaștere (cunoaștere și necunoaștere).

Este vorba, la rigoare, de o veșnică reîntoarcere a vinei, de o vinovăție veșnic trăită, cu dualismul, cu pesimismul, cu scepticismul (Adriano Tilgher, *Viața și nemurirea în viziunea grecilor*, Ed. Univers

Enciclopedic, București, pp. 9-46). Prometeu ne-a învățat evanghelia muncii, Socrate ne arată sensul metafizic al autosalvării, cât despre Platon: el este divinul. Tragedia devine astfel „pedagogul mulțimilor” și grecilor le datorăm rațiunea umană, filosofia și știința. O spune un grec: noi iubim frumosul cu simplitate și facem filosofie fără slăbiciune (Thucydide). Atunci când zeii au hotărât în cer rolul și destinul popoarelor în istoria lumii, ei au acordat un privilegiu regal unuia din neamurile arice. Acest neam descindea, pretindea el, direct din stăpânii nemuritori ai azurului, sau, în tot cazul, le era rudă. Era neamul elen. (Ion G. Coman, *Miracolul clasic*, M.O.I.S., București, 1940, p. 5). Ce mai rămâne de spus? Spiritul antic abia mai dă semne de viață. Cultura antică, emanație a acestui spirit, este pe moarte. În pragul secolului al IV-lea ea intră în agonie (Erwin Rohde, *op. cit.*, p. 422). E moleșită, trăiește un marasm al bătrâneții, e în degenerescență și epuizată lăuntric, e definitiv prăbușită și obosită. Vremea individualismului a trecut. Raționalismul este mort (*ibidem*, p. 423). Cu toate acestea, chiar dacă forma exterioară a lumii elene a încetat să existe, spiritul ei este nemuritor (*ibidem*, p. 428). Ea s-a sfârșit, dar nu a putut pieri cu totul.

*

* *

Se cuvin câteva notații pasagere asupra acestei ediții care ar putea fi considerată, în zilele noastre, obositoare. Am preferat să păstrăm topica frazei așa cum a găsit de cuviință traducătorul să o tălmăcească. Se recunoaște lesne o ușoară forțare a frazei când ea este tradusă din germană în limba română. De aici întorsăturile de frază care nu afectează atât traducerea cât felul nostru de a citi, obișnuit cu o altă așezare a elementelor propoziției. Un cititor avizat, ca și unul discret cunoscător al limbii române, va vedea unde am intervenit și unde nu. Ușor de înțeles că *fire* înseamnă *ființă* (existență), că *știre* înseamnă *știință*. Dezacorduri vor găsi, fără îndoială, puriștii limbii cărora nu le este adresată, în primul rând, această lucrare. Am preferat, de asemenea, să nu intervenim, în text, în prezentarea concepțiilor filosofilor, deși există inadvertențe sau e nevoie de completări. Din respect pentru memoria textului am preferat forma

sub care aceasta va vedea lumina tiparului. Și încă nu este puțin lucru. Restul este de văzut în *Lămuririle* traducătorului ca și în scurta notiță biobibliografică de la sfârșitul traducerii.

ANTON ADĂMUȚ

Iași, 18 iulie, 1995

Lămuriri

Când public această traducere a *Istoriei filosofiei occidentale în antichitate* de Wilhelm Windelband, mă gândesc la două momente din viața mea. Era în primăvara anului 1907, când dădeam examenul de licență. Finul și inteligentul Rector al Universității din București, răposatul Coco Demetrescu-Iași, m-a ascultat din Istoria filosofiei grecești și m-a întrebat cu zâmbetul său încurajator, dacă sunt convins că studiul istoriei filosofiei grecești ar fi folositor unui profesor de greacă și latină. I-am explicat, pe cât mă pricepeam, și aprobările sale cu capul și cu același zâmbet mulțumit mă făceau să simt și eu puterea argumentelor mele. În cariera mea de profesor am recunoscut și mai bine importanța întrebării puse de Coco Demetrescu. Cred că fără o cunoaștere temeinică a filosofiei grecești, multe pasaje din Cicero, Virgilius și Horatius ar fi adevărate poveri pentru profesor, ca și pentru elevi.

Și al doilea moment din viața mea m-a îndemnat să public o traducere din limba germană asupra acestui subiect.

Autorul este ilustrul fost profesor de filosofie de la Universitatea din Heidelberg, succesorul la catedra fostului său profesor Kuno Fischer. În vara anului 1907, nevoit de împrejurări dureroase să plețară, am urmat la Universitatea din Heidelberg cursul de latină cu Schöll, cursul de greacă cu Dietrich și, îndemnat de Părintele Arhimandrit Iuliu Scriban, asistam și la cursul de istoria filosofiei grecești al lui Windelband. Orele lui au confirmat afirmația lui Coco Demetrescu, că un profesor de greacă și latină este obligat să cunoască istoria filosofiei grecești. În amintirea acelor ore, am ales cartea lui Windelband pentru traducere. De altfel și autoritatea sa, ca a unuia peste măsură de competent în materia aceasta, justifică pe deplin alegerea mea. Aș fi mulțumit dacă aș fi reușit să redau în românește toate subtilitățile unui suflet filosofic așa de bine dotat. Am

căutat să păstrez în primul rând înțelesul exact, specialiștii vor recunoaște greutățile de limbă, de vocabular mai ales, inerente unei asemenea traduceri.

La noi astfel de traduceri nu sunt bine primite. Și nu înțeleg de ce? Popoare mai vechi în cultură ca noi traduc operele de seamă din alte limbi, pe când noi dorim să fim numai originali. O lucrare de valoare celei de față aduce folos și ca traducere. Pot menționa c-a fost tradusă și în Statele Unite ale Americii. Vremurile grele, prin care trecem, au nevoie de gândirile și recomandările minților superioare, care au fost silite să cugete asupra acelorasi probleme.

Înainte de a termina, mă simt dator să mai dau următoarele lămuriri: cuvintele grecești le-am transcris cu literea latine:

Ita grecesc este redat cu doi de *ee*.

Omega grecesc este redat cu doi de *oo*.

Iota subscris este redat cu *i* pus alături de doi *a*, *e*, *o*.

Accentul s-a pus pe vocala accentuată.

Litera *y* n-are accent. Când accentul se pune pe prima vocală a unui diftong, acel diftong are accent circumflex. Pe a doua vocală, diftongul are accent ascuțit.

H la începutul cuvintelor, când este urmat de vocală reprezintă spiritul aspru grecesc.

Convins că servesc pe această cale școala, aducându-i la cunoștință cugetarea grecească, rog a mi se arăta lipsurile, de care voi ține seamă cu adâncă recunoștință în viitoarea mea activitate.

Nota traducătorului.

Observații preliminare

Filosofia occidentală în antichitate, adică filosofia grecească, cu continuarea sa în filosofia elenistă-romană, pretinde interes științific nu numai ca un obiect propriu de cercetare istorică și de considerare culturală-istorică, ci în același timp, și încă mai mult, din pricina însemnătății permanente, care revine conținutului său de idei, în virtutea situației sale în dezvoltarea vieții spirituale occidentale.

Greutatea principală cade la aceasta în primul rând pe descoperirea științei și a științei. Nemulțumiți cu înmagazinarea cunoștințelor absolut obișnuite și cu speculația imaginativă supusă nevoii religioase, grecii caută să dobândească cunoștințe motivate și îmbrățișate într-o unitate. Astfel istoria filosofiei antice oferă în prima linie pătrunderea în originea științei occidentale în general: este însă în același timp și istoria nașterii științelor speciale. Căci procesul de diferențiere, care începe cu desprinderea cugetării de obiceiul vieții zilnice și de mitologie, merge înainte înăuntrul științei însăși: cu acumularea și cu modelarea organică a materiei, știința simplă și unitară la început, căreia grecii îi dădură numele de *philosophia*, se despică în științele speciale, în *philosophiai* individuale, care apoi se dezvoltă mai departe mai mult sau mai puțin independent.

Ca termen de filosofie a ajuns la școlarii lui Socrate acest cuvânt *philosophia*, atribuit deja lui Pitagora, însă de dovedit pentru prima dată la Heraclit; la școlarii lui Socrate înseamnă atât știința în general, cât și în special prima știință dintre toate, care are de-a face cu ceea ce este ultimul și cel mai înalt pe lume. Astfel, de pildă, Platon numea filosofi pe aceia, *hoi tōu aei katà tavtā hoosaútoos échontos dynámēnoi hypháptesthai* (acei care pot să prindă aceea ce este totdeauna după aceleași legi). În epoca postaristotelică cuvântul ia din ce în ce mai mult înțelesul de înțelepciune a vieții, de pildă la Epicur, care definește filosofia ca *enérgeia lógois kai dialogismois*

tòn eudaimona bion peripoióusa (activitatea care face viața fericită prin judecăți și raționamente). În epoca creștină cuvântul mai are de cele mai multe ori numai însemnarea unui fel determinat de viață- cea ascetică.

Începuturile vieții științifice, care se găsesc deci în vechea filosofie, sunt normative pentru întreaga dezvoltare pe mai departe a științei. Cu o întindere relativ mică a materialului de cunoștințe, filosofia greacă produce în luptă grea formele noționale pentru prelucrarea științifică a acestui material și dezvoltă, neâmpiedicată de considerațiuni exterioare, neâmpiedicată mai înainte de toate de considerațiuni bisericești, toate punctele de vedere ale considerării lumii. În aceasta constă caracterul tipic al cugetării antice și înalta însemnătate didactică a istoriei sale. Limba și concepția noastră actuală despre lume este îmbibată în genere de rezultatele științei antice, și neâmpiedicată libertate și brutalitate, cu care filosofii vechi umblă după motivele cugetării până la ultimile lor consecințe, este potrivită în chip proeminent, să lămurească necesitatea obiectivă și psihologică, cu care țâșnesc nu numai problemele filosofice, dar și direcțiunile încercărilor de dezlegare, direcțiuni repetate statornic în istorie. De asemenea mersului general evolutiv al filosofiei antice îi putem atribui însemnătate tipică întru atât, întrucât înfățișează tragedia constant repetată a omului năzuitor după cunoaștere absolută, în o dezvoltare închisă, chiar dacă îndeplinindu-se în forme simple.

Însemnătatea tipică a filosofiei antice a fost exagerată uneori, când mulți voiau să pună diferitele faze ale filosofiei mai noi și personalitățile individuale din această filosofie mai nouă în analogie exactă cu formațiunile antichității. O paralelizare specială este imposibilă tocmai de aceea, deoarece toate figurile istoriei culturii moderne sunt cu foarte mult mai ipotetice și mai complicate decât acelea din lumea antică. Caracterul tipic al formelor din lumea antică are valoare numai întru atât, întrucât ele reprezintă în trăsături mari, adeseori aproape grotești, formele fundamentale simple ale vieții spirituale, care revin la cei mai noi numai în amestecuri mult împletite.

De asemenea încercarea, dusă inteligent până la capăt și nimerită în multe privințe, de a dovedi „cele patru faze” ale filosofiei în aceeași succesiune în filosofia grecească, în cea medievală, în cea mai nouă și în cea mai contemporană (care trebuie să se găsească în prima fază), nu merge fără violentare mare.

Împărțirea a- aceea ce obișnuiește să fie desemnată ca filosofia antică, în filosofia grecească și în cea elenistă-romană, cu anul morții lui Aristotel, 322 a. Chr.n., ca hotărnicire exterioară, este prea superficială, pentru ca să putem să stăruim în ea. Dacă vom căuta să ținem socoteală de dezvoltarea imanentă în esență, atunci vom ajunge la un alt rezultat.

Filosofia grecească crește pe pământul unei culturi naționale închise în sine. Ea este un produs curat al spiritului grecesc, pentru care produs abia după intrarea Greciei în imperiul roman, cu tendințele sale de legare și împăcare a deosebirilor naționale, ajung de însemnătate importantă influențele străine, după cum viceversa și ea însăși formează unul dintre factorii cei mai importanți în acest proces de contopire.

Ea începe cu autonomizarea cunoștinței, care autonomizare sub influența intuițiilor transmise, însă cu totul neștiințifice, și fără atitudine metodică și conștientă, se adresează în cercuri separate pe de o parte problemelor metafizice și din filosofia naturii, și pe de altă parte se adresează problemelor etice. În unirea celor două direcțiuni, unire urmată cam repede, precumpănește pentru moment interesul pentru filosofia naturii și cel metafizic. Totuși îi pășește alături imediat interesul etic în forma unui interes etico-politic, luându-se la întrecere și victorios în cele din urmă, așa că, după o înghesuire completă de scurtă durată și trecătoare, primul interes trebuie să se acomodeze și în viitor cu interesul etic, care el însuși străbate evoluția dintr-un interes etic-politic într-un interes etic-individualist. Cu lupta între aceste două interese materiale ale filosofiei grecești se leagă ivirea și dezvoltarea interesului formal, logic-din teoria cunoștinței. Se formează în primul rând o metodă sigură de a cunoaște, prin care este dată ipoteza pentru o îmbrățișare sistematică a oricărei cunoașteri filosofice, așa cum a îndeplinit-o Aristotel în chip încă de tot dogmatic. Însă acest dogmatism suferă imediat atacuri, care devin din ce în ce mai violente, din partea unui scepticism, care se îndreptează cu succes progresiv în contra posibilității unei cunoașteri a absolutului, prin aceasta face întregul interes să se concentreze din ce în ce mai mult asupra problemelor importante pentru viață, și în cele din urmă are ca rezultat pe de o parte o filosofie a revelației, care ia forme din ce în ce mai bizare, și pe de altă parte are ca urmare un pozitivism curat.

Potrivit cu aceasta, perioada din filosofie, tratată aici, s-ar putea împărți în general în modul următor, cu care împărțire se înțelege de

la sine în mod natural în fața nestatorniciei tuturor împărțirilor istorice, că această coordonare poate să aibă loc numai *a posteriori*:

I. *Perioada ontologică*: 1) Filosofia milesiană a naturii. 2) Începuturile speculației etico-religioase. 3) Antiteza fundamentală metafizică. 4) Lupta în jurul filosofiei naturii. Această perioadă ajunge până în epoca sofisticii mai vechi, care formează adevăratul moment hotărâtor.

II. *Perioada eudaimonologică*: 1) Perioada politică, și care merge de la sofistică până la Platon. 2) Sistemul lui Aristotel. 3) Perioada individualistă. Aceasta se coordonează în legătură precisă cu dezvoltarea luptei între dogmatism și scepticism: A) în o perioadă rațională metafizică, și care îmbrățișează a) scepticismul carneadic și eclecticismul, și B) în o perioadă, care pornind de la scepticismul enesidemic se bifurcă într-o ramură rațională-metafizică și una irațională-metafizică, dintre care prima cuprinde pozitivismul originar în școala empirică de medici și a doua cuprinde platonismul eclectic cu mijlocirea sa în sistemele concurente ale filosofiei creștine și neoplatonice a revelației.

Dintre celelalte împărțiri pot să fie menționate următoarele: Ch. A. Brandis deosebește în lucrarea sa apărută în două volume, *Istoria evoluțiunilor filosofiei grecești și a urmărilor ei în imperiul roman* trei perioade: 1) Filosofia presocratică, 2) Dezvoltarea de la Socrate până la Aristotel, 3) Filosofia postaristotelică: firește pe primele două le îmbrățișează ca „prima jumătate”. Aceleași trei perioade la pun ca temelie operelor lor asupra filosofiei grecilor și Ed. Zeller și A. Schwegler, în timp ce H. Ritter introduce în perioada a doua și pe epicurei și pe stoici și pe de altă parte Hegel trată întreaga filosofie grecească până la Aristotel ca prima perioadă, căreia îi alipi ca a doua perioadă filosofia greco-romană și ca a treia perioadă îi alipi neoplatonismul. Fr. Ueberweg acceptă diviziunea lui Ritter numai cu abaterea că mută sofistica: din prima perioadă o pune în perioada a doua. Praechter se ținu în ediția a 10 publicată de el a schiței lui Ueberweg încă de această împărțire motivată de reflecțiuni filosofice, însă în ultima ediție, a unsprezecea, s-a decis pentru împărțirea cu totul aparentă în filosofia preattică, attică și elenistă-romană. La fel, Hans. v. Arnim în opera sa publicată în „Cultura prezentului” enumără ca părți: filosofia Ioniei și a Greciei occidentale, filosofia attică, filosofia elenistă și filosofia epocii romane.

Tratarea științifică a istoriei filosofiei (sau a unui capitol din ea, ca aici) are sarcina dublă, pe de o parte de a constata în starea lor

reală acele creațiuni de cugetare care sunt pretinse ca „filosofice”, și de a le înțelege în nașterea lor, mai ales în legătura lor unele cu altele, pe de altă parte a determina valoarea care se cuvine doctrinelor filosofice individuale în dezvoltarea progresivă a conștiinței științifice.

În prima privință, istoria filosofiei este o știință curat istorică. În această calitate, cu toată trebuința neapărată a pătrunderii, fără de care nu poate ieși o considerare istorică, trebuie totuși în prima linie să ajungă acolo, să mijlocească, fără vreo idee preconcepută sau construcție artificială, după examinarea grijulie a materialului transmis cu precizie filologică, cuprinsul doctrinelor filosofice și, cu aplicarea tuturor regulilor de prevedere a metodei istorice, să explice nașterea acestor doctrine, mai ales să lămurească și caracterul limitat al lor în parte prin relațiile personale ale filosofilor, în parte prin viața culturală generală. Numai în felul acesta și în nici un alt fel se poate înțelege de ce filosofia a apucat mersul real al dezvoltării.

Pe această temelie istorică însă se naște pentru istoriografia filosofiei sarcina critică de a stabili folosul pe care l-au adus diferitele sisteme de filosofie pentru desăvârșirea concepției omului despre lume. Pentru această considerare critică nu poate să formeze criteriul propria părere filosofică a istoricului, ci ea trebuie să fie exercitată în parte ca o critică imanentă, care examinează doctrinele unui sistem filosofic după compatibilitatea și consecvența lor logică, în parte în sensul considerării istorice de totalitate, care caracterizează doctrinele filosofice după productivitatea lor intelectuală și după eficacitatea lor istorică.

Față de defectuositatea izvoarelor, istoriografia filosofiei antice ca disciplină istorică are să lupte cu greutatea cele mai mari, insolubile în parte; privitor la problema critică dimpotrivă, ea este în norocita situație de a putea să judece neinfluențată, cu feluri individuale de înțelegere, valoarea doctrinelor separate în urma unei dezvoltări mai departe de aproape două mii de ani a gândirii omenești.

Punctele de vedere pentru metoda istoriei filosofiei sunt: 1) punctul de vedere naiv al descrierii, după care punct de vedere are să se raporteze simplu cu veracitate istorică și ceea ce au predat filosofi individuali, întrucât totuși această descriere vrea să ridice pretenție la valoare științifică, este nevoie de o critică a transmiterii, care, ca orice critică istorică, poate să fie dobândită numai cu ajutorul cercetării genetice; 2) punctul de vedere genetic al explicării, care explicare cuprinde în acest caz trei posibilități: a) explicarea psihologică:

înfățișează personalitatea și relațiile individuale ale filosofilor ca originea sau prilejurile de fapt ale părerilor lor; b) concepția pragmatică: urmărește să înțeleagă doctrina fiecărui filosof din contradicțiile și problemele nedezlegate ale predecesorilor săi imediați; c) considerarea culturală-istorică: vede în sistemele filosofice conștiința progresivă a întregii dezvoltări a cugetării și a vieții spirituale omenești; 3) punctul de vedere speculativ al judecării, care în urma unei convingeri sistematice vrea să caracterizeze diferitele faze ale dezvoltării filosofice prin contribuția, pe care a adus-o pentru acea convingere sistematică.

Începând cu Renașterea, care produse în epoca mai nouă primele expuneri istorice ale filosofiei, până în secolul al XVIII-lea, domnea în istoria filosofiei esențial enumerarea de *placita philosophorum* cu un pragmatism sărăcăcios. Abia cu D. Tiedemann iese la iveală punctul de vedere genetic, în timp ce la Hegel predomină punctul de vedere speculativ, afară de aceasta cu arbitrar puternic. Teren mai sigur pentru istoria filosofiei ca știință a creat abia metoda filologică a unei stabiliri sigure a materialului de fapte, și pe nici un teren n-are această metodă de înregistrat de atunci succese așa de întinse și așa de omnilaterale ca pe terenul filosofiei antice.

Resursele științifice pentru studiul filosofiei occidentale în antichitate se împart în trei clase:

a) *Izvoarele originale*. Scrierile filosofilor antici sunt conservate numai în foarte mică parte. Dintre operele complete avem din epoca mai veche numai pe acelea ale lui Platon și Aristotel; în epoca romană, aceste izvoare curg mai abundent. În mare parte, scrierile cugetătorilor greci mai vechi ni s-au păstrat numai fragmentar, în citate ocazionale din literatura mai târzie.

Totuși și ceea ce a fost transmis nu este de primit totul pe încredere. Scriitorii antichității mai târzii, nu numai în confuziuni neintenționate, ci în virtutea maniei lor de a da propriilor doctrine cât mai posibil nimbul înțelepciunii străvechi, au substituit adeseori filosofilor mai vechi produsele lor proprii sau au împănăt scrierile acestora cu adaosuri proprii. Materialul izvoarelor se găsește de aceea nu numai în stare fragmentară, dar în parte în stare foarte nesigură, și privitor la multe și importante chestiuni rămânem reduși la ipoteze de probabilitate mai mare sau mai mică. Critica filologică-istorică, indispensabilă în aceste împrejurări, presupune însă o măsură mai sigură, și aceasta o avem în comoara operelor platonice și aristotelice.

Față de credulitatea cu care se primea chiar până la începutul secolului precedent tradiția, Friedrich Schleiermacher mai ales are meritul de a fi început și stimulat o critică rodnică. Mai departe sunt de numit Brandis, A. Trendelenburg, E. Zeller, Erwin Rohde și H. Diels ca purtători principali ai acestor străduințe și astăzi critica materialului transmis este o cerință de la sine înțeleasă pentru orice muncă științifică pe terenul filosofiei vechi.

b) *Dărilor de seamă ale antichității*. Deja de timpuriu, cu *Memorabilia* lui Xenophon pentru Socrate începe în literatura antică *darea de seamă asupra vieții și doctrinei* filosofilor renumiți. Special de importante sunt pentru noi pasajele, în care Platon și mai ales Aristotel (mai înainte de toate la începutul metafizicii sale) iau ca punct de plecare în expunerea propriilor lor doctrine filosofice anterioare. Deja contemporan cu Aristotel însă se născu o literatură în parte critică, în parte istorică asupra filosofiei mai vechi; din nenorocire aceasta s-a pierdut afară de puține fragmente și anume este de plâns la aceasta pierderea scrierilor de felul acesta ale lui Aristotel însuși și ale școlarilor săi imediați, mai ales ale lui Theophrast (373/68-288/4), a cărui operă *Peri physikóon doxóon ieé*, pierdută până la capitolul *Peri aistheéseoon* (Despre senzații), a ajuns izvorul cel mai important al tuturor expunerilor ulterioare. Lucrări analoage, de asemenea pierdute, ieșiră din Academie, în care de timpuriu, cu comentariul lui Crantor (mort înainte de 268/7) la *Timaios* al lui Platon, începu și activitatea de comentare. Tot asemenea s-au pierdut lucrările istorice și critice ale școlii stoice.

În mod hotărât a crescut repede această istoriografie a filosofiei, când curat biografică, când de asemenea doxografică sau numai doxografică, și în acest caz rânduită sau după școli sau după probleme, în literatura elenistă, care și privitor la filosofie își avu cele trei vetre principale în Pergamon, Rhodos și Alexandria. De asemenea aceste opere numeroase și voluminoase s-au pierdut în forma lor originală în cea mai mare parte. Așa de mult lucru savant fu depus acolo fără îndoială, apoi totuși și pe de altă parte aceste opere au exercitat asupra posterității o influență de multe ori zăpăcitoare, și firește, afară de ispita nebiruită încă chiar astăzi pretutindeni, de a introduce noțiuni și teorii de mai târziu în vechile doctrine, influențară mai ales în direcție dublă. Tot atât de mult prin înclinarea de a face vechea greceitate mai onorabilă prin miraculozitate și aventurieritate cât și prin străduința născută dintr-un sentiment obscur al dependenței culturii grecești de cea orientală, și străduința nutrită de noua

cunoștință cu cultura orientală, de a lega tot ce este însemnat cât mai mult posibil de influențe orientale.

Ce ne mai rămase, sunt expuneri din epoca romană, de mână a treia și a patra. Cele mai importante expuneri biografice sunt *Bíoi philosophoon* ale lui Antigon din Carystus, redactate nu mult timp după anul 225 a Chr.n., *Chronikà* ale lui Apollodor din Atena (secolul al doilea înainte de Christos) compuse în versuri din motive pedagogice, în legătură cu pierdutele *Chronographíai* ale lui Eratosthene din Cyrene (cam 276-194 a. Chr. n.) și din epoca mai târzie biografiile coborâtoare din cercul neoplatonicilor, servind adeseori ca introduceri la ediții, biografiile unui Pitagora, Platon, Aristotel, Plotin. Cea mai însemnată operă biografică-doxografică este a lui *Diogenes Laertios*, intitulată *Perì bíoon, dogmátoon Kai apophthegmátoon tóon en philosophíai eudokimeesántoon biblíá déka*, (zece cărți despre viețile, părerile și sentințele celor reputați în filosofie) redactată în secolul al treilea după Christos. De asemenea se ia în considerare lexiconul lui Suidas (al zecelea secol după Christos). Dintre variantele expunerii doxografice, rânduite după școli avem fragmente din *Epítomé* a lui Areius Didymus viețuitor în timpul lui Augustus, ca și istoria filosofică a lui Pseudogalen, și dintre expunerile rânduite după probleme avem *Placita philosophorum* ale lui Pseudoplutarch (cam la mijlocul secolului al doilea după Christos), *Anthologium-ul* lui Stobaeus I-V. (cam anul 400 p.Chr.n.), care amândouă se reduc, după prolegomena lui Diels la doxografii grecești, la *Placita* lui Aetius (cam pe la 100 p. Chr.n.) dependente iarăși din partea lor de *physikà dóxai* ale lui Theophrast. De asemenea influențate de Theophrast sunt *Philosophoúmena* lui Hippolyt (pe la 200 p. Chr. n.). Afară de aceasta face parte de aici *Bibliothéke* a lui Photius (pe la 850 p. Chr. n.).

Lângă toate aceste expuneri istorice în sens propriu, se iau în considerare însă și datele prilejuite de motive polemice, așa cum sunt cuprinse în scrierile lui *Cicero*, *Seneca*, *Lucretius*, *Plutarh*, *Lucian*, *Galemus*, *Sextus Empiricus* și de asemenea în scrierile multor scriitori creștini, ca la *Clement* din Alexandria, *Origene*, *Eusebiu*, *Augustin*. Și în fine trebuie să fie luate în considerare de asemenea observațiunile cu totul ocazionale, pe care le conțin, de pildă, *Noctes atticae* ale lui *Aulus Gellius* pe la 150 p. Chr. n., *Deipnosophistai* ale lui *Athenaios* pe la 200 p. Chr. n., însă și comentariile compuse de către peripateticii și neoplatonicii de mai târziu la operele lui Aristotel.

Opera fundamentală pentru literatura doxografică, tot așa de merituosă prin adunarea îngrijită a fragmentelor, cât de epocală prin cercetările literare-critice, este opera lui H. Diels, *Doxographi Graeci*. O colecție, minunată și foarte instructivă pentru prima orientare, a pasajelor celor mai importante din izvoarele primare și secundare o oferă H. Ritter și L. Preller, *Historia philosophiae Graecae et Romanae ex fontium locis contexta*.

c) *Expunerile mai noi*. Tratarea savantă a filosofiei vechi în literatura mai nouă se ținu mai întâi fără multă critică de operele cele de mai târziu ale antichității. Astfel ocazionale compuneri istorice despre filosofia veche, care se găsesc în literatura umanistă, sunt de redus adeseori la izvoare neoplatonice: de asemenea prima operă din evul mediu, scrisă englezește, *Istoria filosofiei* (a celei dinainte de Christos) de Thomas Stanley (publicată la Londra în anii 1655-1661) redă aproape numai rapoartele lui Diogenes Laertios. Îndemnuri proeminente la tratare critică dădu Pierre Bayle în al său *Dictionnaire historique et critique* (prima ediție la Rotterdam în 1697), ale cărui articole filosofice, în parte prețioase și astăzi, au fost traduse și în nemțește de L.H. Iacob (Halle 1897/98).

Mai târziu avem de considerat scrierile amănunțite, compilate cu zel, însă obiectiv puțin potrivite subiectului, ale lui J.J. Brucker: *Scurte chestiuni din istoria filosofică* (Ulm 1731/36), *Historia critica philosophiae* etc. (Leipzig 1742/44) și un manual mai scurt pentru studenți *Institutiones historiae philosophicae* etc. (Leipzig 1747). Cu formarea marilor școli de filosofie, mai ales în Germania, începe apoi tratarea istoriei filosofiei din punctul de vedere al sistemelor și direcțiunilor individuale. În fruntea lor vine Dietr. Tiedemann cu al său empirist-sceptic *Spirit al filosofiei speculative* (Marburg 1791/97). Urmează din punct de vedere kantian: J. G. Buhle, *Manual de istoria filosofiei* (Göttingen 1796-1804) W. G. Tennemann, *Istoria filosofiei* (Leipzig 1798-1819), ca și *Schema istoriei filosofiei*, 3-5 ediții, îngrijită de Amad. Wendt, Leipzig 1829. Această carte era prețioasă pentru acel timp mai ales prin datele literare îngrijite; mai departe, *Istoria filosofiei* de J. Fr. Fries (vol. I, Halle 1837).

Din punctul de vedere al lui Schelling au fost scrise expunerile lui Fr. Ast (*Schema unei istorii a filosofiei*, Landshut 1807) și de E. Reinhold (*Istoria filosofiei după punctele principale ale dezvoltării sale*, Jena 1858). De către Schleiermacher, a cărui proprie notare pentru prelegerile sale asupra istoriei filosofiei este publicată în colecția operelor sale, sunt influențați Heinrich Ritter (*Istoria*

filosofiei, Hamburg 1829/1853, și F. Ch. Pötter (*Istoria filosofiei în primă schiță*, Elberfeld 1873/74; ediția a doua Gütersloh 1882). Din școala lui Hegel, ale cărui prelegeri asupra istoriei filosofiei formează vol. 13-15 din colecția operilor sale, fac parte G. Osw. Marbach (*Manual de istoria filosofiei*, Leipzig 1838-1841), Joh. Ed. Erdmann (*Schiță a istoriei filosofiei*, Berlin 1866; ediția a patra 1896, prelucrată de Benno Erdmann) și în înțeles mai larg Jul. Braniss, care dă în primul volum (singurul) al *Istoriei filosofiei de la Kant* (Breslau 1842) o expunere inteligentă a dezvoltării filosofiei antice. În fine, punctul de vedere herbartian îl reprezintă O. Flügel (*Problemele filosofiei și soluțiile lor*, ediția a doua, Köthen 1888) și Ch. A. Thilo (*Scurtă istorie pragmatică a filosofiei*, ediția a doua, Köthen 1880). Cu referire specială la dezvoltarea materială a problemelor și noțiunilor este tratată și filosofia antică în *Manualul de istoria filosofiei* de Windelband (edițiile 9 și 10 editate de E. Rothacker, Tübingen 1921). Dintre celelalte expuneri generale numeroase ale istoriei filosofiei mai pot să fie citate acelea ale lui K. Vorländer (*Istoria filosofiei*, Leipzig 1902, ediția a cincea 1919), Walter Kinkel (*Istoria filosofiei* I. 1 Gießen 1906, I 2, Gießen 1908. *Istoria generală a filosofiei* I, Osterwieck 1920).

Dintre expunerile generale negermane ale istoriei filosofiei, care sunt de luat în seamă și pentru filosofia antică, ies la iveală: Victor Cousin *Histoire générale de la philosophie* (ediția a 12, Paris 1884), Alfred Weber, *Histoire de la philosophie européenne* (ediția a 6, Paris 1897), Alfred Fouillé *Histoire de la philosophie* (ediția a 3, Paris 1882), Rob. Blakey, *Istoria filosofiei minții* (în englezește, Londra 1848), G.H. Lewes, *O istorie biografică a filosofiei* (ediția a 5, Londra 1880, tradusă în nemțește după ediția a 3 din 1867, Berlin 1871-1886), A.W. Benn, *Filosofii greci* (Londra 1882).

Adâncirea studiilor filologice pe la cotitura secolului al XVIII-lea și al XIX-lea folosi și istoriei filosofiei vechi, întrucât fu îndrumată o cernere a tradiției și o solidificare filologică metodică a cercetării istorico-filosofice. Meritul cel mai mare al unui astfel de imbold se cuvine lui Friedrich Schleiermacher, care dă un puternic exemplu prin a sa traducere a lui Platon și adeseori a arătat cercetării drumuri noi prin lucrările sale de specialitate asupra lui Heraclit, Diogene din Apolonia, Anaximandru. Printre numeroasele cercetări monografice, care se întind mai mult sau mai puțin la întregul teren al filosofiei vechi, în parte și al filosofiei noi, sunt de menționat mai ales cercetările pe terenul filosofiei vechi ale lui August. Bernhard Krische

Doctrinile Teologice ale gânditorilor greci, mai departe sunt de menționat contribuțiile istorice la filosofie ale lui Ad.Trendelenburg, care și-a căpătat merite mai ales cu stimularea studiilor aristotelice; Hermann Siebeck, cercetări la filosofia grecilor; Gustav Teichmüller, studiu la istoria noțiunilor și noi studii; Otto Apelt, contribuții la istoria filosofiei grecești; Eduard Norden, contribuții la istoria filosofiei grecești; Ferdinand Dümmler, mici scrieri, vol.I: pentru filosofia grecească; V. Brochard, studii/de filosofie veche și de filosofie modernă.

Ca prim produs al acestor studii critice-filologice poate să fie socotită opera vestită a lui Ch. A. Brandis, *Manualul istoriei filosofiei greco-romane*, căreia autorul îi pune alături o expunere mai scurtă, compusă extrem de subtil, „Istoria dezvoltării filosofiei grecești și a efectelor ei în imperiul roman”. Cu amănunțime mai mică, însă cu însușiri speciale în dezvoltarea problemelor, tratează acest subiect Ludwig Strümpell, K. Prantl și A. Schwegler. În umbră fură puse toate aceste opere valoroase și, alături de ele, numeroasele sumare, compilații și compendii, de opera monumentală a lui Eduard Zeller, *Filosofia Grecilor*, în care pe temelia cea mai largă a prelucrării filologico-istorice a izvoarelor este dată o expunere a întregii dezvoltări, expunere luminoasă, care stă și din punct de vedere filosofic la înălțime. Un extras dibaci din acea operă a editat Zeller, cu titlul *Schiță a istoriei filosofiei grecești*. O binevenită întregire a marii opere a lui Zeller, cu erudiția sa severă și cu materialitatea sa sobră, oferă expunerea lui Theodor Gomperz în trei volume, *Gânditorii greci*, expunere scrisă captivant și temeinică, chiar dacă puternic colorată subiectiv și respirând de modernitate. De curând a început K.Joël cu editarea unei *Istории a filosofiei grecești*. O excelentă privire asupra *Filosofiei europene a antichității* ne dă H. v. Arnim în *Cultura prezentului*. I,5. Perspectivei cronologice servesc *Tablele la istoria filosofiei* de Carl Stumpf și Paul Menzer (ediția 4, Berlin 1917).

Perioada ontologică

Introducere. Condițiunile preliminare ale filosofiei în viața spirituală grecească din secolul al VII-lea și de la începutul secolului al VI-lea a. Chr. n.

Noțiunea geografică adevărată a Greciei

Pentru înțelegerea exactă a istoriei filosofiei grecilor este necesar mai înainte de toate, să ne eliberăm de noțiunea geografică restrânsă a Greciei, ajunsă obișnuită prin modelarea modernă a lucrurilor, după care Atena a întunecat prin literatura sa periferia elenității și prin epoca sa de strălucire a întunecat preistoria elenității. Grecia antică este Marea grecească cu toate coastele sale de la Asia Mică până la Sicilia, de la Cirene până în Thracia. Ca intermediară naturală între cele trei continente mari, această mare cu insulele sale era locuită și ocolită de către cel mai înzestrat dintre popoare, care popor, atât cât ajunge amintirea istorică, adică chiar potrivit cu mărturia poemelor homerice, era indigen de mult pe toate coastele ei. În această întindere, așa numita mai târziu metropolă, adică Grecia continentului european, jucă la început un rol numai subordonat. Rolul conducător însă în dezvoltarea culturală a grecilor îl avu acea tulpină, care în întreaga dezvoltare istorică avu cea mai strânsă atingere și cea mai vie legătură cu Orientul, ionienii. Ei, mai înaintea tuturor, creară baza dezvoltării spirituale grecești ulterioare, după ce întemeiaseră puterea Greciei prin comerțul lor, la început în alaiul fenicienilor, ca marinari și pirați, apoi cu independență din ce în ce mai mare, și în secolul al VII-lea ca stăpânii comerțului universal între cele trei continente.

Peste întreaga Mare Mediterană, de la Pontus Euxinus până la coloanele lui Hercule, se întind coloniile grecești și piețele comerciale

grecești. Însuși Egiptul refractar își deschide tezaurele pentru spiritul întreprinzător grecesc. În orașele comerciale ale Ioniei din Asia Mică se acumulează bogățiile lumii întregi, aici își fac intrarea luxul oriental, podoaba și belșugul exterior al vieții; aici începe să se trezească simțul pentru frumusețea vieții și pentru conținutul său superior, în timp ce pe continentul european mai domnește asprimea moravurilor. În fruntea lor însă și, în același timp, drept cap al uniunii ionice apare în secolul al VII-lea Miletul ca localitatea cea mai puternică și cea mai nobilă a ființei grecești. El ajunge și leagănul filosofiei: spiritul, scăpat de apăsarea nevoii zilnice, își apropie „jucându-se” lucrările muzei nobile, ale artei și ale științei; căci acesta este semnul spiritului cultural, că el nu trândăvește în timp liber.

Viața politică și socială

Dacă în felul acesta bogăția provenită din comerț oferi baza materială pentru dezvoltarea liberă a spiritului grecesc, apoi ea duse pe de altă parte la disclocările situației politice și sociale, care dislocări se dovediră de asemenea favorabile dezvoltării vieții spirituale. La început domniseră și în orașele ionice neamurile nobile, care se coborau aici probabil din cetele războinice, care veniseră din continentul european prin insule cu prilejul așa numitei migrări ionice. Din comerț însă se născu cu timpul o clasă înstărită de cetățeni, care restrânse și combătu puterea aristocraților. Pe aceste tendințe democratice puseră stăpânire patrioți pe de o parte îndrăzneți și ambițioși, pe de alta chibzuți, pentru a ridica după dărâmarea regimului nobililor o monarhie, care să împace cât mai mult posibil interesele tuturor claselor. Tirania pe bază democratică ajunge forma tipică de stat a epocii cu începere de la 670 și se lărgeste mereu, cu vii și adeseori îndelungate lupte de partid, din Asia Mică peste insule și în Grecia europeană. Posesorii ei nu se ostenesec numai pentru ridicarea exterioară a orașelor stăpânite de ei, prin tot felul de clădiri strălucitoare, ci ajung în parte și protectori ai intereselor spirituale din epoca lor. Astfel mai ales Trasibul din Milet (în primele decenii ale secolului al VI-lea), Pittacos din Mitilene (†570), Periandru din Corint (de la 625) își prefăcuseră curțile în centre ale vieții spirituale: nemulțumiți cu stările publice, se retrag în viața particulară, pe care și-o împodobesc cu darurile muzelor. Heraclit poate trece ca pildă proeminentă de acest fapt. Astfel schimbarea bruscă a situației favoriză pe căi multe și opuse dezvoltarea intereselor spirituale, ceea

ce se putu de fapt numai din pricină, că îndemnul pentru știință și artă era împlântat în acest popor ca în nici un altul.

Această îmbogățire a conștiinței, această sporire a activităților culturale superioare la grecii din secolul al VII-lea și de la începutul secolului al VI-lea se arată mai întâi în dezvoltarea epopeii, trecând prin elegie (Tirteu pe la 680, Solon pe la 640-559), în poezie lirică (Terpandru pe la 676, Alcman pe la 660, Arion pe la 625, Alcaio și Sappho pe la 600, Stesichorus pe la 580) care dezvoltare lasă să recunoaștem trecerea progresivă de la manifestarea conștiinței comunității religioase și politice la exprimarea sentimentului personal, individual. În agitația pasionată a luptelor politice interne, individul ajunge conștient de propriul său drept și de valoarea sa autonomă și se pregătește să valorifice aceasta în toate direcțiile. Alături de poezia lirică se naște odată cu Archiloc (pe la 700) și cu Simonide (pe la 660) poezia satirică drept expresie a judecății individuale ascuțit și glumeț dezvoltate, și ceea ce este și mai caracteristic pentru direcția vremii, așa numita poezie gnostică, una care întipărește în sentințe scurte părerile și principiile morale, dobândite prin dezvoltarea meditativă a vieții oamenilor.

Cei șapte înțelepți

Această moralizare însă trebuie să fie privită ca simptom al unei mișcări mai adânci a spiritului popular. Căci o astfel de resfrângere la maximele vieții morale indică, dacă se ivește în întindere mai mare, indubitabil, că valoarea legăturilor transmise a ajuns oarecum îndoielnică, faptul că „substanța” conștiinței populare a intrat în șovăire, și că individul a început să se desprindă de ea și să spargă barierele trase autoritar de conștiința generală. De aceea pentru acea poezie gnostică este absolut caracteristic, că în ea predomină drept gând fundamental recomandarea cumpătării: acea poezie dovedește cât de mult s-a primejduit în deslănțuirea pasionată a personalităților izolate existența normelor generale de conducere a vieții, și cum, în fața anarhiei amenințătoare sau deja izbucnite, acum individul trebuie să aibă grijă, să întărească din nou aceste reguli prin chibzuire autonomă și iarăși să aducă la cunoștință mulțimii maximele acțiunii drepte.

Dintre astfel de bărbați care se ivesc cu îndrumări morale, tradiția a ales chiar de timpuriu un număr de șapte, cărora le dădu numele de înțelepți. Nu sunt săvanți, nu sunt cercetători în înțelesul științei, ci

bărbați cu înțelepciunea vieții practice, în cea mai mare parte de o hărnicie politică proeminentă, care arată în momente critice concetățenilor lor drumul cel drept și prin aceasta ajung în fața lor o autoritate în afacerile publice ca și în cele particulare. În maximele, care li se atribuie ca replici, domnește în întregime spiritul poeziei gnomice; și aici nimic nu se repetă așa de des și în așa de multe expresiuni ca acel *meedèn ágan* (nimic prea mult).

Asupra numelor celor șapte tradiția nu este de acord: pretutindeni sunt menționați numai cei trei: Pittacos, care fu tiranul din Mitiline pe la anul 600 a. Chr. n.; Solon (cam pe la 640-559), legiuitorul Atenei (594), poetul gnostic; Thales (640/24-548/5), întemeietorul filosofiei din Milet, care recomandă ionienilor formarea unui stat federativ cu un consiliu federal unitar în Teos. Celelalte nume variază. Wilamowitz-Moellendorff numește pe următorii șapte: Periandru și Cleobul, Chilon, Solon și Pittacos, Myson și Thales. Antichitatea mai târzie atribuie celor șapte înțelepți tot felul de aforisme, scrisori, adunate și traduse în diferite limbi.

Dacă astfel, prin raporturile politice și sociale, autonomia judecății individuale fusese stimulată în primul rând spre latura practică și dacă fusese cultivată înclinarea spre manifestarea acestei judecăți individuale, apoi o urmare inevitabilă fu aceea că o emancipare analoagă a personalităților individuale de mentalitatea generală avu loc și pe terenul teoretic, și că judecata autonomă intră și aici, pentru a-și forma păreri proprii asupra legăturii dintre lucruri. Aici se ivesc de asemenea pentru prima dată mișcări cu adevărat filosofice, care se deosebesc de sentințele gnosticilor prin încercarea unei motivări științifice și prin o îmbrățișare unitară. Se înțelege de la sine, că aceste mișcări nu se putură manifesta în formă unei cugetări curat spontane și a unei speculații neipotetice, ci trebuiau să ia ca puncte de plecare elementele de contemplare a lumii, elemente deja existente în națiunea lor sau însușite de națiunea lor, așa cum acele elemente se găseau pe de o parte în comoara adunată de cunoștințe practice, pe de altă parte în reprezențările religioase.

Știința grecească

Știința practică a grecilor crescuse în dimensiuni puternice de tot în cei 100 de ani, de când își găsisese prima documentare didactică în opera *Erga kai heemérai* (Lucrări și zile) a lui Hesiod (pe la 676 a. Chr. n.), și nu se poate contesta, că ionienii inventivi, practicanți ai

comerțului învățaseră foarte mult de la orientalii, cu care aveau legături și pe care îi concureau. La orientali, mai ales la egipteni, la fenicieni și la asirieni, găsiră o știință acumulată timp de multe secole, și este de neînchipuit, ca să nu și-o fi însușit, acolo unde puteau.

Întrebarea, în ce măsură grecii au fost influențați de către popoarele orientale în privința culturală și spirituală, mai este și astăzi foarte dezbătută. În adevăr încercările fanteziste, chiar - dacă inteligente, ale unui E.M. Röth (*Istoria filosofiei noastre occidentale*), și ale unui A. Gladisch (*Religia și filosofia în dezvoltarea lor universală*, și multe monografii), de a înfățișa sistemele filosofice cele mai vechi ale grecilor pur și simplu ca împrumuturi din doctrinele egiptene, indiene, persane etc., mai au astăzi oarecare interes istoric, numai drept curiozități. Adeseori întrebarea este considerată ca și soluționată și nedemnă de o cercetare mai serioasă. Astfel Eduard Meyer trece peste ea cu o scurtă observație și W.Schmid în prelucrarea sa a *Istoriei literaturii grecești* vorbește despre încercările sterpe, care nu se mai potollesc, de a deriva filosofia grecească din Orient. Cu aversiune și mai deschisă vorbește Franz Lortzing despre stafia Orientului, care ar părea că umblă iarăși și în epoca cea mai nouă, raportează de altfel amănunțit și cu critică îngrijită despre cele mai importante declarațiuni respective de asemenea din partea orientaliștilor. De asemenea Burnet (*Începuturile filosofiei grecești*) și Praechter se exprimă în sens negativ. Pe de altă parte Th. Gomperz știe să descrie foarte frumos nu numai cuceririle științifice ale predecesorilor culturali egipteni și babilonieni, care cuceriri le căzură elenilor în sân ca unor moștenitori veseli (*Gânditorii Greci*), dar și cu prilejul discutării influenței străine asupra doctrinei orfice, se îndreaptă cam aspru împotriva acelor care consideră ca o degradare a elenilor, când punem pe eleni să meargă la școală la națiunile culturale mai vechi și-i punem să împrumute de la aceste națiuni sâmburi științei și credinței lor. Și O. Gruppe își menține în a sa *Mitologie grecească și Istorie a religiei grecești* nu numai părerea sa arătată mai înainte asupra originii străine a misticismului grecesc, dar nu se sfiește a vorbi cu totul general de coborârea culturii elene din culturile orientale. Tot astfel Franz Cumont în lucrarea sa, *Babilomul și astronomia grecească*, de asemenea R. Garbe în lucrarea sa *Filosofia Samkhya*, care însă se îndreaptă de asemenea împotriva exagerării influenței orientale, pe care o susțineau Röth și Gladisch.

De altfel aici este vorba în primul rând numai despre științele empirice, unde cu greu se contestă în mod serios dependența grecilor

de Orient, oricât de exagerați putem fi în amănunte. Cu recunoașterea acestui fapt, de la care nu ne-am putut sustrage pe veșnicie, nu răpim grecilor cătuși de puțin din adevărata lor originalitate. Căci dacă firește au împrumutat în artă forme și norme izolate din tradiția egipteană și asiriană, însă tocmai în aplicarea și desăvârșirea acestor forme și-au dovedit geniul artistic, apoi lor li-a venit firește din Orient tot felul de cunoștințe ieșite din munca seculară a nevoii practice și tot felul de mitologeme produse de o fantezie religioasă. Însă prelucrarea acestor cunoștințe într-un tot motivat și unitar este totuși fapta lor originală; și spiritul științific și artistic, cu care și-au dezvoltat mărețul lor avut propriu și au modelat cele primite de la popoare, le dă o superioritate incomparabilă asupra culturii orientale, așa că față de acea superioritate nu joacă rol dependența cuprinsului în unele ramuri ale științei.

Ca școlarii orientalilor apar grecii mai ales în matematică și astronomie. Dacă nevoile gospodăriei naționale impuseseră de timpuriu fenicienilor perfecționarea aritmeticii, egiptenilor le impuseseră perfecționarea geometriei, atunci este neprobabil, că grecii au fost în aceașta profesorii orientalilor, este probabil, că grecii au fost școlarii lor. O teoremă, ca aceea a proporționalității (și a aplicării sale perspectiviste) n-o va fi comunicat egiptenilor Thales, ci el o va fi învățat de la ei. Când aceluiași Thales îi sunt atribuite mai departe teoreme ca acelea despre înjumătățirea cercului prin diametru, despre triunghiul isoscel, despre unghiurile opuse la vârf, despre asemănarea triunghiurilor din egalitatea unei laturi și a două unghiuri, etc., apoi de aici se poate conchide în toate cazurile, că astfel de teoreme elementare erau cunoscute atât grecilor din epoca sa, cât și celor din toate vremurile. De asemenea este indiferent dacă Pitagora însuși a găsit teorema denumită după el, dacă școala lui a stabilit-o, dacă în aceasta au fost decisive o socotire pur geometrică sau o măsurare la echer și o combinație aritmetică: și aici lucrul principal este acesta, că astfel de cunoștințe existau de fapt în vremea aceea, cu care constatare este dată în același timp și probabilitatea stimulării lor din partea națiunilor culturale mai vechi. La fel cu reprezentările matematice stă chestiunea cu reprezentările astronomice. Thales prezise o eclipsă de soare, și este foarte probabil că se servi la aceasta de sarosul caldeean. Pe de altă parte reprezentările cosmografice, care sunt atribuite filosofilor cei mai vechi, indică originea egipteană, mai ales acea părere normativă pentru viitor despre suprafețele sferice concentrice, în care constelațiile aveau să se miște împrejurul

pământului considerat centru. Din toate rapoartele însă reiese, că tocmai aceste întrebări asupra constituirii universului, asupra mărimii și depărtării, asupra forme și rotației constelațiilor, asupra înclinării eclipticei etc. au preocupat foarte viu pe toți acești cugetători mai vechi.

Ce găsim în prealabil în acest timp din cunoștințele privitoare la natură, arată de cele mai multe ori o precumpănire a interesului pentru meteorologie. Despre nori, aer, vânturi, zăpadă, piatră, ghiață, fiecare dintre filosofi credea că este obligat să dea lămuriri. Abia mai târziu se înviorează simțul pentru ființele organice, și pe acest teren sunt mai înainte de toate misterele procreației și reproducerii acelea, care provoacă o mulțime de ipoteze fantastice.

Lipsa de cunoștințe fiziologice și anatomice a fost evident mult timp inerentă și științei medicale. Despre această știință medicală este stabilit în mod sigur, că, deplin independentă de toate celelalte, se moștenește mereu în tradiție străveche ca o doctrină secretă a anumitor neamuri de preoți, și că și filosofia până cam la pitagorei abia intră în legătură cu ea. Erau tocmai numai cunoștințe tehnice, reguli, empirice, un material voluminos, adunat prin experiență seculară, însă nu era o știință etiologică, ci o artă practică în sens religios. Mai avem jurământul Asclepiazilor, a unui astfel de ordin preoțesc, care însă avea și membri laici, care practicau tot așa ca și gimnasticii știința vindecării. Astfel de ordine sau școli medicale existau mai ales în Rodos, Cirene, Crotona, Cos și Cnidos. Regulile pentru tratarea bolnavilor erau codificate în parte în scrieri: Hipocrates cunoștea două redactări de *gnóomai Knídiai* (părerii din Cnidos), cea mai valoroasă dintre care (*iatrikóoteron*) se cobora de la Euryphon din Cnidos (mijlocul secolului al V-lea).

Cunoștințele geografice ale grecilor ajunseseră de asemenea în acest timp la un grad înalt de desăvârșire. Comerțul mondial, care-i învață să cunoască întreaga Mare Mediterană cu toate țărmurile ei, transformase esențial și îmbogățise tabloul homeric despre lume. Despre Anaximandru se relatează că ar fi întocmit prima hartă a lumii, și interesantă este povestirea lui Herodot, după care Aristagoras prin înfățișarea unei astfel de hărți căută să trezească în Lacedaemonia, la grecii continentali, o intuiție despre raportul geografic al elenității amenințate față de imperiul perșilor.

Cât privește în fine știința istorică, aceasta începe să se facă cunoscută abia ceva mai târziu-în adevăr izbitor de târziu pentru un popor ca grecii. Din epopeea veche ieșise, după cum pe de o parte

poezia teologică, astfel pe de altă parte poezia eroică (Tirtaeus pe la 680, Solon 640-559). De această poezie eroică se lega, însă abia de la mijlocul secolului al VI-lea, și ce e drept iarăși mai întâi în orașele din Asia Mică, colecția de tradiții și de istorii cu întemeieri de orașe, cum fură adunate de așa numiții logografi. Cu cât mai mult aceștia se puteau sprijini pe propriile lor călătorii mai mari, cu atât mai mult dispar fabulele fantastice despre popoare străine, așa cum le mai propunea omul minunilor Aristeas din Proconnesos (pe la 550), și în locul lor pășește acea formă mai solidă și mai interesantă, în adevăr și mai bălțată sau nuvelistică, a expunerii istorice, care însă mai este de recunoscut la Herodot (cam 484-425), însă în același timp, este împinsă în nesemnificativ prin gruparea tuturor povestirilor în jurul evenimentului puternic al războiului cu persii. Printre acești predecesori ai lui Herodot este de numit mai înainte de toate Hecateus din Milet (pe la 500), care cu al său *perieégeesis* (Călăuză) care împletește strâns unul în altul interesul geografic și istoric, a ajuns primul reprezentant și mult considerat al *historiiei ionice*. La acești bărbați, în locul concepției estetice, apare concepția realistă, și scrierile lor schimbă de aceea și forma poetică cu forma prozaică.

Dacă însă acum cercul de reprezentare al grecilor se ghiftuise în cursul secolului al VI-lea cu așa de bogate și variate cunoștințe, apoi este absolut inteligibil, că în împrejurări de viață, de altfel favorabile pentru aceasta, se găsiră bărbați, care câștigă un interes direct și nemijlocit pentru această știință adunată la întâmplare și folosită până acum ocazional în scopuri practice de cel mai variat fel, și începură să lucreze după un plan la rânduirea, cernerea și lărgirea acestui material; și ar fi numai natural, că odată ce fu recunoscută valoarea științei și astfel fu pregătit terenul pentru filosofie, că s-ar fi și format imediat, eventual împrejurul unor bărbați însemnați ca și centru, societăți științifice, în care se stabili prin munca în comun un fel de uniune școlară și de tradiție școlărească de la o generație la alta.

Ipoteza admisă de către H. Diels, în opera sa despre cele mai vechi școli filosofice ale grecilor, că dezvoltarea filosofiei grecești s-a îndeplinit de la început în formele breslei sau școlii constituite din punct de vedere religios și că asociațiile savante aveau chiar atunci însemnătatea de asociații juridice-religioase (*thiasoi*), pe care a stabilit-o Ulr. v. Wilamowitz Moellendorff pentru școlile ulterioare, a fost combătută de către Erich Ziebarth în cercetarea sa temeinică asupra asociațiilor grecești, pe temeiul considerațiilor practice-juridice. Potrivit cu părerea sa se poate dovedi organizarea în

asociație numai pentru școala lui Pitagora, care avea firește în prima linie caracter religios, însă, ca și asociațiile de cult orfice, care ajung cel puțin tot atât de mulți ani în urmă, ocupa totuși o anumită poziție mijlocie între o curată asociație de cult și o uniune științifică. Primele uniuni științifice denumite astfel cu adevărat, care nu urmăriră pe lângă aceasta scopuri politice sau de cult, sunt școlile attice de filosofie; școlile de medici, pe care am putea să fim tentați a le invoca drept analogie, și care și de fapt crescuseră chiar de timpuriu peste însemnătatea lor originară de asociații de familie, Ziebarth le socotește ca asociații profesionale.

Religia grecilor

Și în reprezentările religioase ale grecilor se află determinate puncte de predispoziție pentru începuturile filosofiei lor, cu atât mai mult, cu cât aceste reprezentări erau prinse în mișcarea cea mai violentă tocmai în timpul despre care vorbim, cum deci și pe terenul religios spiritul grecesc arată o vioiciune și multilateralitate extraordinară. Din diferențierea urmată deja din vreme a reprezentărilor originar comune, din perfecționarea fantastică a cultelor locale în familii, neamuri, orașe și ținuturi, la prilejuri desigur și din introducerea unor culte străine se născuse o varietate religioasă bogată, strălucitoare reciproc. În fața acestei varietăți, poezia epică își crease acum Olimpul său, iluminări poetice, înnobilări omenești ale figurilor originar mitice. Aceste produse ale poeziei ajunseră acum bunul național religios al elenilor; însă alături de adorarea lor se păstrară, cu atât mai solid închise în sine, în mistere vechile culte, în care energia adevărată a dorului religios se dezvoltă în urmă ca și înainte ca un cult de ispășire și de mântuire. Totuși, odată cu progresul culturii generale, și acea mitologie estetică se supune unei schimbări treptate.

Ea se manifestă în dezvoltarea poeziei teogonice și cosmogonice din poezia epică: ea arată, cum începe să se miște puternic întrebarea despre originea tuturor lucrurilor, cum fantezia poetică lucrează la dezlegarea acestei probleme și mitologizează pentru aceasta marile puteri ale întâmplării din lume în formă transmisă și creată liber. Ca reprezentant al acestei poezii poate să treacă Hesiod din Askra din Boetia (pe la 675) despre care Herodot declară, că alături de Homer el ar fi fost acela, care ar fi creat pentru eleni o teogonie, ar fi acordat zeilor numele, demnitățile și atribuțiile lor, și le-ar fi fixat

semnalmentele lor caracteristice. Alături de el mai vin în discuție și orficii.

Hesiod pune în *Teogonia* sa totul să se nască din Chaos, din „acela care cascade”. El povestește că din Chaos s-ar fi născut pământul, Tartarus și Eros (dragostea), Erebos (întunericul) și Noaptea, care apoi la rândul lor ar fi produs tot restul: Noaptea împreună cu Erebos ar fi produs eterul și ziua, pământul ar fi produs cerul înstelat, dealurile și marea, și apoi, fecundat de cer, ar fi produs râul Oceanului, care înconjoară lumea, zeii și Titanii, dintre care aceia ajunseră părinții de baștină ai oamenilor. Remarcabil este faptul, că zămisirea trece ca principiul propriu al nașterii și de aceea și Erosul firește, care știe să îmblânzească inima și simțul tuturor zeilor și oamenilor, este așezat printre străforțe. Însă teogonia sa nu poate fi privită ca ispravă filosofică. Nu sunt argumente, pe care-și sprijină povestirea, mai curând apelează la o voce divină, care ar locui în el, insuflată lui de muzele Heliconului. Este cu alte cuvinte religioase și în imnuri vechi, aceea care-l entuziasmează. De aceea Aristotel îl socotește printre aceia care ca și teologii ținteau numai la faptul de a înfățișa aceea ce li se părea de crezut lor înșile.

Orficii pe de altă parte sunt comunități de cult mistico-religioase ale „părăsiților” sub conducerea unui profet entuziast, a așa numitului Orpheu. Atrag atenția asupra lor cu începerea secolului al VII-lea și-au principalul cerc de activitate în straturile inferioare ale poporului. În reprezentările lor teogonice, care aparțin desigur abia secolului al VI-lea, ei sunt influențați de Hesiod, însă merg mai departe prin aceea, că atrag în considerarea lor și nașterea neamului omenesc care s-ar fi născut din cenușa Titanilor care consumaseră pe Dionysos, și ca pedeapsă pentru aceasta Titanii fură arși de fulgerul lui Zeus-să păstreze posibilitatea de a da oamenilor prescripții mântuitoare pentru viața lor, și urmarea acestor prescripții le va purifica sufletele și-o să-i scape de permanenta renaștere, de „roata nașterii”. Prescripțiile se cuprind în *hieroi lôgoi*, (vorbiri sfinte) tratate ca secrete scoborâtoare de la Dumnezeu. Ele cer în întregime subordonarea la elementul divin intrat de asemenea în oameni, odată cu nașterea oamenilor din cenușa Titanilor și, în amănunt, cer de pildă abținerea de la omor, de asemenea de la sinucidere, urmarea legii și a dreptului, dominarea poftelor, evitarea hainelor de lână și pune în perspectivă omului, care duce o viață curată, întocmită astfel (*orphicòs bíos*), starea de entuziasm sau de tresărire, adaogă însă, că omului nu i-ar putea reveni deplina dezlegare de corp fără grația lui D-zeu.

Dezvoltarea filosofiei grecești

Acestea erau în viața populară grecească mai toate condițiile esențiale pentru originea filosofiei, care țâșnește ca un fenomen autonom. Cursul total al acestei filosofii lasă însă să cunoaștem, în dependență de mișcarea culturală generală a națiunii, o cutreerare treptată de la periferie la centru și de aici iarăși la periferie. Începuturile zac risipite în acea circumferință a vieții elene, unde, în contact prietenos ca și în contact dușmănos cu populațiile învecinate, acea viață își desfășoară pentru prima dată toată energia pentru independența sa. În urmă, odată cu lămurirea sofistică, filosofia de asemenea se concentrează în Atena lui Pericle, și cu marea personalitate a lui Socrate se încetățenește în orașul Atena, în care se termină și-și ridică marile școli. În epoca post-aristotelică însă, odată cu întinderea culturii grecești peste imperiul roman, și sub influența crescândă a Orientului, filosofia răzbate iarăși peste granițele metropolei, pentru a-și găsi un adăpost și în Roma, Alexandria, Rhodos, Pergamon și aiurea.

Considerată, de asemenea intern, evoluția științei grecești arată un tablou rotunjit în sine. Ca orice gândire naivă și naturală ea începe cu străduința după o știință despre absolut. Pentru lume și viață caută să găsească principii absolut valabile. Naufragiată în această încredere, după lupte îndelungate, se îndreaptă din ce în ce mai mult spre o ținută sceptică față de absolut, pentru ca în cele din urmă să prindă cu credința ceea ce nu era accesibil științei sau pentru a renunța deplin la știință.

Începuturile acestui proces întreg sunt de căutat în orașele litorale ale Asiei Mici ionice, care înfloriră pe la 600 a. Chr. n. Cu prezența tuturor condițiilor prealabile materiale, sociale și culturale ale științei se lega caracterul fericit al tulpinei ionice, agilitatea ei, pofta ei adeseori periculoasă de ceva nou, dotarea ei pentru modelare creatoare. Aici s-a ajuns deci pentru prima dată până acolo, că bărbații maturi își îndreptară autonomia judecății lor nu numai la întrebări practice în înțeles mai restrâns, dar și la întrebări teoretice și-și formară o reprezentare despre lume și viață nu numai după schema mitologică, dar prin reflexiune și considerare proprie. Totuși aceste noi străduințe, care duc la știință, se nasc din cercul de reprezentări religioase; și cu aceasta se dovedește și știința ca unul dintre organele

care au fost diferențiate din viața totală original religioasă a societății omenești. Știința începătoare tratează aceleași probleme ca fantezia mitologică și mistică, deosebirea între amândouă se află nu în obiectul, ci în forma punerii întrebării și în felul dezlegării. Știința începe acolo, unde în locul descrierii goale pășește întrebarea de esențial și născocirea fantastică este înlocuită cu reflexiunea rațională, adică reflexiunea sprijinită pe motivare.

Această prefacere se arată mai întâi pe terenul concepției despre lume. Amândouă, considerarea mitologică și filosofia, izbucnesc aici din nevoia, de a înțelege nașterea și trecerea lucrurilor, schimbarea lor și transformarea lor unele în altele. Aceste procese sunt admise drept ceva de la sine înțeles, în primul rând n-au să fie „explicate” sau readuse la cauze, mai degrabă au să fie descrise, intuite, „reprezentate”. Aceasta o face mitul în forma unei povești; descrie, cum a fost mai înainte și cum din această stare anterioară a ieșit încet lumea cu toate părțile ei. Acest interes de ce este trecut își asociază la bărbații de știință interesul de ceea ce este permanent: întrebarea de vremelnice ajunge pentru ei în același timp o astfel de întrebare de fondul real al firii percepute. În fața schimbării continue a lucrului individual ei exprimă gândul unității întregului în problema, că ei întreabă, care ar fi permanentul în schimbare. Cu aceasta ei formează ca țel al cercetării lor noțiunea materiei lumii, care se transformă în toate lucrurile și în care se retransformă toate lucrurile, când dispar percepții. Reprezentării originii vremelnice se substituie reprezentarea străfiri veșnice: astfel se naște prima noțiune a filosofiei grecești, noțiunea de *arheé* (început). Prima întrebare a concepției grecești despre lume sună: „Ce este strămateria și cum se transformă ea în lucrurile individuale?”.

Abia timp îndelungat mai târziu se îndeplinește schimbarea analoagă pe terenul concepției despre viață, pe care teren este pregătită chiar în grad mai înalt, fără îndoială prin pășirea orficilor. În locul goalei stabiliri de reguli pentru viață, cum proclamasera cei șapte înțelepți pentru orânduirea purtării omului, pășește întrebarea după esența, adică după înțelesul vieții și lămurirea mistică trebuie să cedeze și aici reflexiunii raționale.

Filosofia naturii din Milet

Sediul principal al acestor începuturi ale științei a fost Miletul, cel mai însemnat dintre orașele ioniene. Din cercul bărbaților, care au practicat acolo timp de două generații cercetarea științifică, ni s-au păstrat de tradiție trei nume: Thales, Anaximandru, Anaximene.

Thales (640/24-548/5).

Thales răspunse la întrebarea despre materia lumii în sensul, că el declară apa ca materie a lumii. Însă această afirmație este de asemenea singurul lucru, care i se poate atribui cu siguranță deplină. Însuși asupra motivelor acestei afirmații chiar Aristotel, care putea să raporteze numai din tradiție asupra lui Thales, avea numai presupuneri. Dacă el crede că natura umedă a seminței animale și a hranei animale ar fi dat prilejul pentru părerea lui Thales (și la aceasta par să se reducă de asemenea toate întregirile ulterioare ale acestei ipoteze) apoi putem duce acest argument înapoi firește la interesul specific organologic, care sta așa de aproape de Stagirit, însă așa de departe de Thales după tot ceea ce știm. Mai acceptabil apare gândul că Thales a stat sub influența ideii, în ultima linie străindogermanică, despre Ocean, ca origine a tuturor lucrurilor, care idee, după cum comunică Aristotel, a atras atenția asupra sa după vechea tradiție și la alți cosmologi teologizanți. Pe lângă aceasta n-ar fi de mirare, dacă gânditorul ionic cu prilejul gândirii la elementul lumii, s-ar fi decis pentru elementul curgător, elementul vital al tulpinei sale, a cărui mare mobilitate, a cărui capacitate de a se transforma în pământ și aer, a cărui forță de a înghiți iarăși în sine totul, trebuie să fi ocupat un loc proeminent de tot în cercul de reprezentare al unui popor marinar. Cu

aceasta este de acord de asemenea, ceea ce se raportează cu oarecare siguranță despre reprezentările cosmografice ale lui Thales, că mai credea pământul plutind pe apă și că de aici lega o explicare neptunică a cutremurelor de pământ.

Dacă însă este indiferent, prin ce se lăsa Thales determinat în afirmația sa, de însemnătate hotărâtoare este, că el a căutat motive pentru afirmația sa și prin aceasta a așezat tratarea problemei cosmologice din nisipul zburător a fanteziei mitologice pe terenul solid al științei. În adevăr Thales pare să nu fi dat încă informații asupra fenomenului trecerii apei în lucruri: trebuie să rămână nerezolvat, dacă el și-a închipuit deja, ca și cei ulteriori, această transformare ca pe un proces al condensării, respectiv al rarefierii.

Însă fără îndoială își înfățișă această materie curgătoare a lumii ca o materie mișcată din sine și în mod permanent; el n-a predat nimic despre o forță, care mișcă materia și care se deosebește de materie, și întrucât după chipul naiv de reprezentare admitea fenomenul drept ceva care se înțelege de la sine, Thales reprezintă părerea așa numită *h i l o z o i s t ă*, pentru care materia apare *eo ipso* ca mișcată și cu aceasta de asemenea ca însuflețită. De aceea putu să atribuie suflet și magnetului și chihlimbarului ca să explice puterea sa de atracție și putu să opună religiei transmise principiul, care desființează personalitatea zeilor și care este de înțeles mai degrabă panteistic: *pánta pleéree theón éinai* (că toate sunt pline de zei).

Timpul vieții lui Thales este determinat prin eclipsa de soare, pe care ar fi prezis-o, și care după cercetările mai noi este de pus în anul 585 a. Chr. n. Thales aparținea vechiului neam al Thelizilor, care neam se cobora din Cadmeii beoțieni imigranți în Asia Mică. Afirmația herodotică scoasă probabil de aici a originii feniciene, așadar semite a filosofului, a fost contrazisă de H. Diels cu dovada, că numele tatălui său, Hexamiees, era nume carian; din contră Th. Gomperz, ținând la mărturia lui Herodot, îl concepe ca produs al unei încrucișări de rase. Despre activitatea sa practică și politică precum și despre cunoștințele sale matematice și fizice a mai fost vorba. De asemenea s-a mai amintit de apartenența sa la cei șapte înțelepți. Călătoriile egiptene, despre care raportează literatura de mai târziu, sunt cel puțin dubioase, chiar dacă, presupunând că făcea comerț, nu sunt nicidecum imposibile. Thales pare să nu fi lăsat scrieri în urma sa; cel puțin chiar lui Aristotel nu-i erau cunoscute scrierile.

Anaximandru (611/10-547/6).

Imboldurile lui Thales fură primite și duse mai departe de compatriotul său ceva mai tânăr, *Anaximandru*. Prilejul pentru aceasta i-l oferi reflecțiunea că materia lumii ar trebui să fie cugetată ca nesfârșită, pentru ca ea să nu se consume în produceri. Și din cauza însemnătății, pe care o atribuia acestui gând, Anaximandru desemna materia lumii ca *ápeiron*. Din această concepție însă rezulta pentru el mai departe că materia lumii n-ar putea să fie căutată în o materie determinată, deoarece atunci în puterea infinității sale, această materie n-ar suferi lângă sine nimic altceva. După toate aparența Anaximandru nu și-a putut face idee de faptul, cum din o materie determinată ar putea să se nască ceva diferit de ea calitativ. De aceea se hotărî să pună în însăși strămaterie deosebirile existente în lume, pe care caută să le reducă chiar la ultimele contraste cum e cald și rece, umed și uscat și să conceapă strămateria ca un amestec, însuși nedeterminat, de toate contrastele în care amestec contrastele ca atare n-au să fie observabile. El trebuie să fi aplicat strămateriei termenul *archéé* (începutul) pentru prima dată și să fi observat formal, că sub acest cuvânt ar fi de înțeles aceea din care nu numai ar consta tot Fiindul, dar și din care, ca din originea sa, s-ar naște de asemenea Fiindul și în care ar trece iarăși în cele din urmă. De aceea declară de asemenea, că strămateria, pe care o gândea pe lângă aceasta ca aflată în mișcare veșnică, ar cuprinde toate lucrurile (*periéchein*) și „le-ar conduce” (*kybernáan*), numea această strămaterie *athánaton kai anoólethron* (nemuritoare și indestructibilă) și o desemna din acest motiv ca *tò théion* (divinul).

Potrivit cu această determinare a sa a materiei lumii concepu procesul nașterii ca pe o emanație sau o despărțire pricinuită de mișcarea veșnică (*ekkrínesthai, apokrínesthai*). Și ce e drept este un ceva, care ar trebui să fie potrivit pentru nașterea contrastului cald și rece, pe care îl lasă să ieșe ca primul din *ápeiron*. Din el trebuie să se separe apoi pe de o parte pământul rece împreună cu umezeala primară, care-l înconjoară, sau cu sfera umedă a aerului și pe de altă parte sfera focasă, care avea să îmbrățișeze sfera aerului, cum coaja îmbrățișează pomul și apoi sfâșiată și aglomerată în inele focase individuale și închise de aer, care inele posedă spre pământ o deschizătură rotundă, sfera focasă avea să formeze stelele. În cadrul acestei doctrine meteorologice despre nașterea lumii, filosoful introduse o mulțime de reprezentări amănunțite, mai ales astronomice,

care, chiar dacă astăzi ne pot apărea încă așa de copilărești, dovedesc totuși nu numai o mare multilateralitate a interesului care cerceta natura, dar presupun de asemenea observări și concluzii mereu independente. De asemenea viața organică o trase în domeniul observărilor sale și întrebă înainte de toate de nașterea pentru prima dată a viețuitoarelor, mai ales de nașterea omului. Răspunsul său, care lasă pe oameni să se nască din umezeală sub influența încălzitoare a soarelui, așadar prim zămislire echivocă, a făcut vâlvă mare în epoca noastră într-atât, întrucât lasă pe oamenii cu mare trebuință de o îngrijire îndelungată să fie născuți și să crească la origine în formă de pești, și abia în urmă să-și părăsească acea carapace care-i închidea, când fură în stare, să se ajute singuri mai departe. Unii au voit să vadă în aceasta o presimțire a doctrinei moderne a evoluției, însă nu și-au dat seama, că această părere, după cum ne lasă să recunoaștem limpede motivarea ei, este numai un expedient din încurcătură și nu dezvăluie ceva nici din adaptare, nici din ereditate, nici din supraviețuirea celui oportun.

Acum, după cum lucrurile individuale în determinarea lor calitativă se nasc din *ápeiron*, tot astfel se și pierd iarăși în veșnicul proces vital al materiei lumii, și această retransformare a lor a desemnat-o Anaximandru în singurul fragment păstrat nouă *ad litteram* în „limbă poetică” drept un fel de ispășire pentru aceea că ulteriorul gonește totdeauna din existență pe anterior: *ex hóon dè heè genesis esti tóis óusi, kai teèn phthoràn eís táuta gínesthai katà tò chreoón; didónai gàr autá dikeen kai tísín alleélois téas adikías katà teèn tóu chrónou táxin* (dar din cele ce se nasc lucrurile, și distrugerea lor se petrece tot spre ele după nevoie, căci plătesc reciproc pedeapsă și ispășire de nedreptate după rânduirea vremii). Aici se leagă la Anaximandru doctrina că materia lumii în veșnică transformare ar produce din sine sisteme de lume și le-ar înghiți iarăși în sine. Rămâne nedecis, dacă cu această admitere a infinitei pluralități de formări succesive de lumi era legată la filosof și admiterea unei pluralități de lumi coexistente, pe care să le cuprindă materia lumii.

Determinarea timpului vieții lui Anaximandru, după care în anul al doilea din Olimpiada 58 (547-546 a. Chr. n.) era de 64 de ani și muri imediat după această dată, se sprijină probabil pe calculul arbitrar al lui Apollodor, în orice caz însă nu este departe de adevăr. A. Döring explică desemnarea izbitoare a timpului vieții prin aceea, că Apollodor găsi al 64-lea an ca anul redactării scrierii lui Anaximandru. Mai mult nu este cunoscut despre viața acestuia.

Scrierea sa, care după Themistius este prima operă de filosofie a naturii a grecilor, și căreia i se dădu titlul de *Peri physeeos*, pare să se fi pierdut destul de timpuriu, în orice caz înainte de epoca lui Simplicius.

Anaximene (588-528/5)

Îndoielile, pe care le-a avut Anaximandru față de nașterea diferitului din Unul calitativ la origine, nu mai există la A n a x i m e n e succesorul său. El revine la admiterea de către Thales a monadei calitative a strămateriei. Totuși de aceea reflecțiunile lui Anaximandru n-au trecut fără urmă pe lângă el. Din același motiv ca Anaximandru intervine și el pentru infinitatea strămateriei, însă deduce apoi din caracteristicile consistenței și ale conducerii, pe care Anaximandru le dăduse străprincipiului său, urmarea, că străprincipiul ar trebui să fie întocmit tot așa, ca aceea, ce ne ține împreună, ca sufletul: *hoíon heè psycheè heè heemetéra aeèr óusa synkratéi heemáas, kai hólon tòv kósmon pnéuma kai aeèr periéchei* (după cum sufletul care este aerul nostru ne strânge, și suflarea și aerul înconjoară tot universul). Cu aceasta era dată apoi și mobilitatea și vitalitatea străprincipiului și tot așa era deschis drumul pentru desemnarea lui ca D-zeu.

Drept ceva nou și remarcabil, mai ales față de Thales, ne întâmpină acum mai departe o reprezentare cu totul determinată despre felul transformării lui *archeè* în celelalte materii, anume teoria despre rarefiere și condensare (*mánoosis* sau *aráioosis-pyknoosis* sau *systoleé*). Din aer se naște prin rarefiere focul, prin condensare se nasc succesiv vântul, norii, ploaia, apa, pământul și pietrele. De aici Anaximene concepe toate lucrurile ca modificări ale strămateriei, modificări condiționate de starea de agregat variată a strămateriei. Și de asemenea căldura și răceala nu mai valorau pentru el, ca pentru predecesorul său, drept calități imanente strămateriei, ci numai încă drept însușiri, care rezultau abia din schimbarea stării și odată cu schimbarea stării strămateriei. Dacă în aceasta se și arată o anumită presimțire despre legătura condițiunii de agregat cu temperatura, apoi totuși întreaga motivare a acestei păreri cu arătarea faptului, că aerul expirat cu buzele închise și prin aceasta condensat ar fi rece, aerul expirat cu gura deschisă și prin aceasta rarefiat ar fi cald, tot așa ca și motivarea calității străprincipiului, lasă să recunoaștem atitudinea încă cu totul antropomorfă a filosofului.

Pornind de la aceste determinări generale, Anaximene dădu nu numai un mare număr de explicații ale fenomenelor individuale, care-l face să-l recunoaștem ca naturalist multilateral și pătrunzător, dar dădu și o teorie a nașterii lumii, și de ultima se legă doctrina dovedită sigur la el despre o schimbare periodică între nașterea lumii și distrugerea lumii, adică despre pluralitatea succesivă a lumilor.

Despre viața lui Anaximene nu se cunoaște de altfel nimic. Scrierea sa *Peri physeos* era scrisă *gloósseei ládi apleíi Kai aperittooí* (în limba simplă și neîncărcată ionică)-același început al unei proze cumpătate, obiective așa cum se arată în același timp în istoriografie la compatriotul său Hecataios.

Cu dărâmarea Miletului (după lupta de la Lade 494) și cu pieirea independenței Ioniei se rupe această primă dezvoltare a filosofiei naturii din știința greacă. Când, cel puțin cu o generație după Anaximene, în un alt oraș ionian, în Efes, păși o mare doctrină științifică, aceea a lui Heraclit, această doctrină nu lasă firește nefolosite aceste cercetări mai vechi, le legă însă direct de problemele religioase-metafizice, care ieșiseră la iveală aiurea în intervalul acesta.

Începuturile speculației etico-religioase

Aici vine în discuție marea mișcare, care va zgudui în a doua jumătate a secolului al VI-lea părțile apusene din viața culturală elenă: r e f o r m a morală-religioasă a lui P i t a g o r a (pe la 568-493).

Th. Gomperz îl numește pe Pitagora un talent matematic proeminent, fondatorul acusticii, pe scurt un bărbat care în calitate de cercetător, teolog și reformator moral unea în sine o bogăție de dotări de felul cel mai multiplu și în parte cel mai contrazicător. De asemenea Ed. Meyer crede, că el ar fi unit cu misticismul orfic știința ionică, și-l declară adevăratul creator al științelor matematice. Și de fapt, dacă ar fi fost numai întemeietor de religie, atunci cu greu s-ar putea înțelege, de ce în școala sa se practică imediat, așa de energic știința și cosmosofia, și de ce tocmai după el aveau să fie numiți filosofi menționați de către Platon și Aristotel. E. Rohde, care, legând această considerare cu imputarea de *polymatheie* ridicată împotriva lui Pitagora, ajunge la încheierea, că noi avem să ne înfățișăm pe Pitagora ca pe un gânditor împărțit între misticismul orfic și tot felul de studii științifice.

Pitagora se cobora din vechiul neam tirenic-fliasic, care emigrase la Samos cel mai târziu cu două generații mai înainte. Aici se născu ca băiat al lui Mnesarchos, un bogat comerciant. Împrejurarea că Heraclit îi imputa, alături de Xenophan și Hecataios, amândoi ionieni, *polymathiee*-a sa (erudiția sa) ne îndreptățește în părerea, că a apărut ca profesor de filosofie chiar în Samos, după ce a audiat pe Ferechides din Sirus, care compusese în acest timp o cosmogonie mitică influențată deja de filosofia lui Anaximandru, și că firește mai făcuse studii de tot felul (*polymathiee*) și pe alte terenuri de știință. Poate din însărcinarea lui Policrates s-a dus în Egipt, pentru a cunoaște mai precis instituțiile preoților egipteni. O neînțelegere cu

Policrates sau și numai aversiunea aristocratului față de acest tiran îl determină la părăsirea patriei sale (probabil 529/8). Se duce în Grecia Mare, la Regium, în care, în timp ce Ionia trebuia să se lupte cu perșii pentru existența sa, puterea și cultura grecească părea că se strânge în chipul cel mai măreț, și-și alege ca sediu principal vechiul oraș Crotona, care chiar atunci era vestit prin școala sa de medici. Aici își reluu activitatea și a practicat-o cu cel mai mare succes timp de 20 de ani. Partizanii săi se împrăștiară peste întreaga Grecie Mare și căutară în interesul conservării lor să dobândească și influență politică față de forțele stăpânitoare. Încordările născute prin aceasta în Crotona, probabil mărite de adversitatea personală a unui aristocrat bogat numit Chilon, siliră pe Pitagora la mutarea în Metapont (509), unde a murit în anul 493, vestit până departe și mult onorat.

Formarea de legende îmbuibate din belșug mai târziu pare să fi început chiar în timpul vieții sale. Chiar Aristotel raportează că crotoniații l-ar fi luat drept o ființă supraomenească cu aptitudini miraculoase.

Reflecțiunile filosofice ale lui Pitagora au în vedere, în orice caz de la șederea sa în Crotona, în prima și ultima linie, chestiunea etică a trăirii drepte. Aceste reflecțiuni pornesc de la orfici și primesc prin aceasta o întipărire în același timp religioasă. Doctrinile despre om ca proprietate a lui D-zeu, despre contrastul între corp și suflet, despre metempsihoză și despre conceperea vieții pământești ca pregătire a unei vieți mai bune pe lumea cealaltă formează presupunerile lor. A duce o viață plăcută lui D-zeu, pentru ca prin aceasta să fii scăpat de permanenta renaștere simțită ca pedeapsă divină și să fii părtaș la fericire, este de asemenea pretenția lui Pitagora. Însă trece dincolo de orfism și ajunge filosof prin aceea, că simte nevoia unei motivări a acestor păreri și a drumului, care duce la țel, caracterul mistic, pe care-l avea la orfici, și-l modelează rațional, chiar dacă trata mai departe după modelul orfic uniunea întemeiată de el ca o uniune secretă și doctrina sa ca o doctrină secretă.

E drept că din motivările sale ni s-a păstrat numai observarea folosită de el în sprijinul doctrinei metempsihozei, că el și-ar aminti de existențele sale anterioare, ca și întrebuițarea metempsihozei pentru motivarea cererii de blândețe față de animale. Însă raționalizarea drumului rezultă din formularea limpede de către el a sarcinii, pe care omul ar avea să și-o pună, în primul rând pentru atingerea scopului său. Este cererea regimului pitagoreic, numit astfel desigur abia mai târziu. Acest regim era caracterizat cu privire la corp

nu numai prin anumite prescripții gimnastice și dietetice-abținerea de la alimente determinate, mai ales animalice-, dar de asemenea chiar prin cerințe eugenice, care priveau continuarea familiei. Însă pentru modelarea dreaptă a sufletului, din care făcea parte și blândețea față de animale, acel regim cerea activitate științifică alături de muzică. În felul acesta, Pitagora îmbină în eforturile sale etico-religioase doctrinele filosofice curente lui chiar în Samos. Însă, prin aceasta primesc și ele o tendință nouă. Pentru Pitagora, în calitate de cugetător etic-religios nu stă pe primul plan atât întrebarea după principiul material al lumii, pe care principiu îl găsi după toată probabilitatea în infinitul lui Anaximandru, cât mai ales întrebarea după fondul orânduirii lumii. El găsi acest fond în număr, desigur îndemnat de studiile sale matematice, nu străine de asemenea ionienilor, dintre care studii prefera înaintea tuturor celorlalte pe cele aritmetice din pricina însemnătății lor muzicale. De aceea numerele ajung pentru el „esență” lucrurilor. Însă prin aceasta și matematica primi acum o legătură directă cu scopul vieții. Muzica și considerarea lumii purtată de speculații aritmetice ajunseră mijloacele cele mai importante pentru purificarea sufletului.

Prin această încercare de raționalizare a eforturilor etico-religioase din epoca sa, Pitagora a ajuns întemeietorul unei etici filosofice tot așa, după cum Thales prin raționalizarea cosmologiei mitologice a ajuns fondatorul filosofiei naturii.

Xenophan (580/77-485)

Sub influența lui Pitagora stă acum și răspândirea filosofiei religiei X e n o p h a n, rapsodul din Colofon, care versifică în Grecia Mare. În primul rând și el, ca Pitagora cel prea venerat de el, s-a îndreptat înainte de toate spre etică. Totuși etica a încercat la el o tendință mai puternică spre latura politică. Nu beatitudinea individului, ci fericirea statului stă în prima linie pentru el. Poate că aceasta stă în legătură oarecum cu respingerea de către el a doctrinei pitagoreice despre metempsihoză. De aici opuse idealului cultural, orientat în esență spre gimnastică, din epoca sa, în primul rând un ideal nou, spiritual: *roomées gâr ameinoon andróon eed' hippon heemetéree sophíee* (înțelepciunea noastră este mai bună decât forța oamenilor și a cailor). Numai înțelepciunea aduce statului folos adevărat. Însă din înțelepciune face parte pentru el înainte de orice alta o reprezentare precisă despre zei. În felul acesta se desprinde

problema filosofico-religioasă, a cărei tratare l-a făcut vestit pe el chiar în antichitate. În ea iese la iveală din capul locului între tendința monistă, de la care pornea știința, întrucât ea căuta materia unitară a lumii, și între mitologia politeistă. Xenophan este primul și neînfricatul adversar al politeismului și al antropomorfismului religiei populare. Politeismul îl combate înainte de toate cu acea reflecție curat noțională, care-l făcuse să ajungă chiar de timpuriu în mod fals întemeietorul școlii eleate. Ca firește cea mai puternică și cea mai bună ființă, D-zeu poate să fie numai unul, deoarece admiterea unei pluralități de ființe divine exclude gândul la ceva cel mai bun, atât în cazul ipotezei deosebirii lor, cât și în cazul ipotezei egalității lor. Dintre ființe, dintre care una este mai bună în această privință și alta este mai bună în acea privință, niciuna nu este firește cea mai bună, între ființe egale nu există în general nici una cea mai bună. Această motivare nouă și curat noțională a monoteismului este isprava sa filosofică cea mai importantă. Ea este întregită prin lupta împotriva antropomorfismului. Nașterii și pierii lui D-zeu îi opune, alături de obiecția de asebție, considerația iarăși noțională, că D-zeu nu s-ar putea naște nici dintr-un D-zeu omogen—căci de ce atunci el să trebuie să fie produs din omogen mai curând decât un D-zeu să producă el pe omogen—, nici din neomogen, fiindcă din Nefiind nu s-ar putea naște Fiindul, cum este D-zeu pentru el. Admiterea asemănării externe și interne a zeului cu oamenii însă, caută s-o înlăture pe calea unei analize psihologice. Xenophan trimite la faptul că asemănarea s-ar fi născut prin înclinarea dovedibilă la toți oamenii, de a modela necunoscutul după chipul lor, și accentuează glumind că asemănarea zeilor cu a oamenilor ar fi nimicită de asemenea imediat prin deosebirea ei la diferitele popoare. De la sine înțeles că odată cu asemănarea cad apoi și toate însușirile rele, pe care le-au dat celor din cer Homer și Hesiod. În felul acesta ajunge la rezultatul că există numai un D-zeu, care este ființa cea mai mare în lume și nu este comparabil oamenilor nici în formă nici în gânduri. De asemenea însușirile pozitive, pe care le atribuie divinității, rezultă pentru el din o socotire noțională. Prin caracterul unicității, care trebuie să fie înțeleasă în același timp ca unitate calitativă, este dată omogeneitatea sa omni-laterală, și cu aceasta este dată iarăși sfericitatea sa. Tot așa urmează din unitatea sa, că divinitatea nu este nici mărginită, nici nemărginită—fiindcă mărginirea este posibilă numai între mai multe lucruri și nelimitarea revine numai nefiindului, și din motive analoge nu este de asemenea nici mișcată, nici nemișcată. Însă din

omogeneitatea divinității rezultă afirmarea, că ea ar vedea, ar auzi, ar cugeta nu cu părți determinate ci întreagă, și afară de aceasta ar ține totul în mișcare fără oboseală, cu forța cugetării sale. Consecința etică însă, pe care o trase din această concepție despre divinitate, fu respingerea cultului tradițional și pretenția de a adora pe D-zeu cu cântări sfinte și cu vorbe curate și de a duce o viață dreaptă.

Divinitatea determinată noțional astfel și cugetată încă naiv de tot drept ceva corporal, o identifică acum Xenophan cu Totul. Monoteismul său așadar, după noțiunile noastre de astăzi, nu este nicidecum teistic, ci cu totul panteistic. Lumea și D-zeu sunt pentru el una. Ocuparea lui Xenophan cu chestiunile speciale cosmologice însă, căreia desigur nu-i stă în cale afirmarea, că D-zeu n-ar umbla nici acolo nici aici, n-ar putea să fi avut alt înțeles decât acela, de a dezbarca pe zeii populari Gaea, Hera, Helios, Uranos etc. de pretinsa lor divinitate prin faptul că el așază cosmosul întreg în toate părțile sale ca născut și pieritor, așadar îl pune în contrast cu D-zeu, care este veșnic, ca pe niște fenomene trecătoare și alterabile. În amănunte totuși nu apare ca un cercetător autonom ci urmă numai părerile lui Anaximandru, cu a cărui întreagă doctrină era evident foarte familiar, cu adăugarea câtorva observațiuni mai mult sau mai puțin fericite. Din cele mai puțin fericite fac parte reprezentările foarte copilărești, pe care le dezvoltă asupra lucrurilor astronomice-socoti stelele ca nori focoși, care se sting la apunere și se aprind iarăși la răsărire-și afirmarea împrumutată evident de la Hesiod, că pământul, care trece pentru el, împreună cu apa, ca elementul fundamental al lumii empirice, ar fi în jos infinit, ar fi oarecum ancorat în infinitate. Despre perspicacitatea sa cea mai fericită din contră depune mărturie faptul, că petrificările, pe care le observase în Sicilia, le aduse ca probă pentru uscarea de odinioară a pământului din o stare noroioasă-un gând, care-l face oarecum tatăl paleontologiei geologice. Totuși pare, ca și cum Xenophan, în contrast cu metafizica sa religioasă, ar fi dat numai valoare condiționată teoriilor sale despre natură, dacă de altfel observațiile sceptice, care sunt raportate despre el, pot să fie raportate în chip consecvent numai la teoriile sale despre natură.

Xenophan, după propria-i arătare, își începu viața de cutreerare la 25 de ani. El însuși certifică într-un alt pasaj, că această viață de cutreerare ar dura acum de chiar 67 de ani, a ajuns așadar la vârsta de cel puțin 92 de ani. În momentul emigrării sărăcit, dacă nu lipsit de mijloace chiar mai înainte (ceea ce este mai puțin probabil), și-a susținut viața în calitate de rapsod cu debitarea propriilor sale poezii. La bătrânețe se stabili în Elea, a cărei fondare de către Foceenii fugari în anul 537 o cântă în 2000 de distihuri.

Contrastul fundamental metafizic

Heraclit și Parmenide

Esențialul pentru propășirea dezvoltării filosofice în doctrina lui Xenophan este, alături de adresarea ei la gândiri noționale, accentuarea puternică a unității și a liniștii Totului-Unul. Dacă cu aceasta atingea cosmologia filosofică tradițională, apoi doctrina lui Heraclit trebuia să îndemne pe partizanii acesteia la o evidențiere special de vie a devenirii, care devenire forma ipoteza fundamentală a întregii lor doctrine. Dacă dimpotrivă doctrina lui Xenophan era primită, atunci ea trebuia să ducă la socotirea mai departe mergătoare, cu care presupunere despre esența lumii ea ar putea să fie recunoscută ca valabilă. Și nici nu rămase alt răspuns decât trimiterea la Fire. Acestor atitudini posibile față de doctrina lui Xenophan îi izvorâră cele două mari sisteme filosofice ale lui Heraclit și Parmenide, al căror contrast a determinat de acum înainte mai ales cugetarea filosofică.

Heraclit (544/1-488/1).

Principiul despre alterabilitatea neostoită a tuturor lucrurilor valorează chiar în antichitate ca sâmburele heraclitesmului: replica sa este *Pánta rhéi* (Toate curg) și când Platon îi dă întorsătura *hóti pánta chooréi kai oùdèn ménei* (că toate trec și că nimic nu rămâne) este dat cu aceasta în același timp reversul afirmării: tăgăduirea unei firi persistente. Heraclit „obscurul” nu găsește în lumea perceptibilă nimic stabil. În expresiunile cele mai multiple a înfățișat acest adevăr

fundamental al transformării necurmte a tuturor lucrurilor: din toate sferele realității apucă exemplele, pentru a proba trecerea contrastelor unele în altele, în tablouri îndrăznețe descrie această activitate neobosită a alterării. Posibilă este însă în ochii săi această alterare numai, fiindcă totul este una după esența sa. Numai pentru aceasta viul vine din mort, și mortul din viu, trezitul din adormit și adormitul din treaz, caldul din rece și recele din cald etc. Și Heraclit stă așadar pe terenul filosofiei naturii din Milet. Însă privirea sa, de înțeles tocmai din contrastul său față de Xenophan, pentru devenirea neîncetată îl dispune acum să se uite după o strămaterie potrivită cu această concepție despre lume. O găsește în foc, căruia îi atribuie de altfel ca și predecesorii săi mișcare veșnică și vioiciune (*pyr aeizóoon* - foc care trăiește mereu) și afară de aceasta îi atribuie rațiune, pentru a explica frumusețea și rânduirea lumii. Aici apare limpede, chiar dacă încă nu în formă didactică, gândul *l e g a l i t ă Ț i i n a t u r i i*, și ce e drept nu numai în haina mitică a lui *Heimarménee* ca a destinului, care determină totul sau ca a lui *Díkee* (Dreptatea) care administrează totul, care amenință orice abatere cu pedeapsă, ci de asemenea sub numele de *L ó g o s*, curat rațional, întrebuințat de Heraclit probabil pentru prima dată în acest înțeles, ca desemnare a rațiunii care stăpânește lumea.

Asupra intuiției fundamentale metafizice a lui Heraclit, în special asupra însemnătății, pe care o are focul pentru el, încă nu domnește deplin acord. În timp ce o părere consideră focul mai mult ca pe procesul care rămâne mereu egal cu sine, cealaltă părere accentuează, ca aici, că Heraclit făcu focul ca strămaterie în același înțeles, cum Thales făcu apa sau Anaximene făcu aerul. De asemenea privitor la legalitatea din natură este foarte greu să dezghiocăm din expunerile ulterioare ale acestei doctrine, în care iese la iveală pretutindeni desăvârșirea ei stoică, să dezghiocăm aceea, ce era propriu chiar lui Heraclit însuși; însă gândul fundamental al unei rânduirii raționale a întâmplării omești nu-i poate fi contestat. Ce privește în special noțiunea despre *Lógos*, apoi părerea lui E. Zeller se menține sigură, că această noțiune nu reiese la el mult timp așa de însemnată ca la stoici. Singurul pasaj păstrat, în care vorbește despre rațiunea universală, folosește expresia *gnoómee*. De asemenea nu poate fi îndoială că cuvântul *Lógos* n-a fost încă pentru Heraclit un termen specific. Printre altele îl întrebuințează la doctrina sa, ca și la rațiunea comună tuturor oamenilor.

Părerile sunt firește și aici încă foarte împărțite. Cercetarea fundamentală a lui Max Heinze concepe pe *lógos* ca „lege a rațiunii”, ca „relație rațională” sau de-a dreptul ca „proces universal rațional”. Praechter caută să limiteze pe *lógos* la terenul etico-estetic și să dovedească drept nepotrivită legătura apropiată a lui *lógos* cu principiul universal fizic al focului, necum identitatea sa cu focul.

Forma cea mai generală a întâmplării este acum pentru Heraclit aceea a devenirii din contraste. Din „curgerea tuturor lucrurilor” urmează că fiecare lucru individual unește în sine față de alterarea sa continuă determinări mereu opuse, că lucrul se risipește tot așa de bine cum se și adună, că tot așa de bine este pe cât și nu este. Totul este numai tranziție, este punct de graniță între dispărând și născând. Viața naturii este o pătrundere necurmată a tuturor contrastelor. Din lupta acestora se nasc lucrurile individuale: *Pólemos pántoon mèn pateér ésti, pántoon dé basileús* (Războiul este pe de-o parte tatăl tuturor, iar pe de altă parte este regele tuturor). Din ciocnirea contrastelor se naște armonia cea mai frumoasă. Și după cum în mic, astfel, în grad, încă mult mai mult, în mare. Întregul lumii este pentru filosoful nostru o armonie formată mereu din contraste în luptă. Pentru aceea, pentru el lupta nu este de asemenea o nedreptate ca pentru Anaximandru, ci însăși *Dikee* (dreptatea).

Amănuntele cosmologiei sale, care stă și pentru el pe primul plan al interesului filosofic, oferă puțin lucru nou. Transformarea străprincipiului în lumea aceasta o lasă și el să urmeze pe calea rarefierii și a condensării. Prin condensare străfocul nu se prefăce cu totul, ci numai în parte în primul rând „în mare” și mai departe prin condensare ulterioară pe de o parte în pământ și pe de altă parte prin rarefiere în „focul jărat” care în mod natural este de deosebit de străfoc, pe care foc jărat pare să-l fi conceput în același timp ca sufletul lumii. Însă din pricina vitalității veșnice a străfocului are loc de asemenea un schimb neîncetat între aceste elemente. Acest ritm al prefacerilor îl desemnează Heraclit ca pe „cele două drumuri”, care corespund reciproc, însă totuși conțin de asemenea o diferență de valoare *hodòs kátoō și hodòs ánoo* (drumul în jos și drumul în sus). De la sine înțeles acest ritm nimerește atât elementele cât și lucrurile compuse din ele, *Pánta rhéi* (toate curg). Însă ritmul se îndeplinește totuși așa, că procesele opuse se împacă în continuu în efectele lor. În chipul acesta se naște de asemenea, crede Heraclit, în amănunte aparența persistenței, când două forțe contrarii își păstrează în mersul lor pentru moment echilibrul, cam cum fluviul apare ca lucru durabil,

deoarece mereu curge și se scurge tot atât de multă apă. Și în cele din urmă acest proces dublu are valoare și pentru întregul univers, care se dezvoltă în trecerea regulată a anului mare din străfoc-starea plenitudinii-în lucrurile individuale-starea lipsei-și apoi revine iarăși în starea curat focoasă de la început, așa că de aici se leagă reprezentarea despre o formare și dizolvare reciprocă a lumilor. Ca și periferia cercului, sfârșitul procesului universal revine mereu la început. Însă influențe goale ale misterelor ar fi putut fi acelea, care determinaseră pe Heraclit să desemneze procesul universal ca pe jocul vremii comparabile unui băiat. La subiecte de științe naturale speciale în adevăr Heraclit nu pare să fi aplicat mult această considerare și singurul punct, care este raportat cu siguranță în amănunt, părerea amintitoare de Xenophan, că soarele ar fi o masă de fum aprinsă dimineața și stinsă iarăși seara, face să nu apară peste măsură de regretabila pierderea altor teorii, în cazul că el a dat astfel de teorii. Heraclit este tocmai mai puțin un cercetător naturalist decât un cugetător metafizic, care scormonește cu sepeculație răscolitoare și cu fantezie mobilă concepția fundamentală dobândită odată; interesul său stă la principiile cele mai generale, pe de altă parte însă încă la chestiuni antropologice și teologice.

Abia poate fi întâmplător, că în fragmentele conservate ale lui Heraclit se găsește puțin cu adevărat din explicarea naturii. Dacă scrierea sa se împărțea în realitate în trei *lógoi*, în *lógos perì tóu pantós*, într-un *lógos politikós* și într-un *lógos theologikós*, apoi chiar în aceasta se arată, că aici avem de-a face cu un filosof, care dă ființei omenesti nu numai o considerare ocazională, ca predecesorii săi milesieni, ci o considerare proeminentă de tot. Și aici iese la iveală influența atitudinii pitagoree-xenophanică.

În om se repetă contrastul întru focul pur și între materiile inferioare, în care se preface focul pur. Acestea formează corpul omului, care în sine este absolut fără valoare. Sufletul ca principiu de viață însă este foc, care s-a născut din umed în noi și în afară de noi în curgerea lucrurilor și care se găsește de asemenea însuși în curgere permanentă. Sufletul de aceea trebuie să primească mereu în sine elementul focului, de a cărui prezență suficientă depinde vitalitatea și raționalitatea sa. Această hrană a sa o scoate sufletul din focul universal, din rațiunea generală. Operația este mijlocită pe de o parte și mai ales de respirație, a cărei încetare îi nimicește în general activitatea, pe de altă parte însă și de perceperea sensorială, a cărei potolire are ca urmare în somn scăderea activității sufletești. Cu cât

mai aprins și mai uscat, cu atât mai bun și mai rațional este sufletul, cu atât mai mult participă la rațiunea universală generală. Însă această părere metafizică asupra esenței sufletului a primit pentru Heraclit și o însemnătate etică și o însemnătate pentru teoria cunoașterii. În conștiința subordonare la rațiunea universală vede în primul rând sarcina omului năzuitor după adevăr. Natura, „care bucură să se ascunde”, n-o va apuca omul nici cu simțurile-căci ochiul și urechea sunt martori proști pentru acela, care nu știe să interpreteze datele lor-n-o va apuca nici cu părerea individuală, cu care se fălește masa atât de mult, care însă cu înstrăinare de la rațiunea pură nu este nimic decât demență, ci numai cu cugetarea conformă cu rațiunea generală. Din conștiința subordonare la rațiunea universală constă însă și principiul eticii. Cu cât mai umed este focul, cu atât mai mult cresc neștiința, poftile și pasiunile de tot felul și se umflă până la *hybris* (mânia), cea mai rea dintre toate greșelile. Numai cunoștința de adevărata sa esență poate să păstreze pe om aici, numai subordonarea la natură îl poate mântui. Numai acest fel de simțire îl va purifica de toate greșelile și-i va câștiga bunul cel mai înalt al vieții, mulțumirea, și după moarte îl va face să ajungă paznicul celor vii și morți. *Eéthos ánthroópooi daímoon* (caracterul este destin pentru om). Pentru educarea poporului în acest spirit servesc însă legile, care în ochii lui Heraclit se hrănesc din rațiunea universală și de aceea trebuiesc să fie apărute de asemenea până la extrem de popor. Fără îndoială Heraclit este de părerea pesimistă, că numai puțini, instruiți de vorba sa, ajung la acest fel, de simțire și că mulțimea rămâne rea. Ba încă, în înțeleș deplin, este înțeleaptă în ochii săi numai rațiunea universală sau D-zeu.

Căci și pentru Heraclit principiul său, cel mai înalt coincide cu D-zeu. Însă la el pășește acum de asemenea pentru prima dată încercarea, de a aduce în acord metafizica sa cu doctrinele religiei transmise. Cu privire la politeism încearcă aceasta, stând pe terenul concepției sale panteiste despre lume, prin trimiterea la aceea că D-zeu este tot în tot și de aceea și poate purta toate desemnările posibile. Însă observă de asemenea chiar greutatea mereu dată odată cu panteismul, de a explica relele din lume, și înfruntă această greutate cu importantul principiu despre relativitatea tuturor valorilor. Pentru D-zeu totul este frumos și bun și drept, abia oamenii socotesc asta drept și aceea nedrept. Mai departe, caută să explice divinația din legarea rațiunii omenești cu cea divină. De asemenea credința în nemurirea sufletului există la el, chiar dacă abia se poate spune, cum a

adus-o în armonie cu metafizica sa și cum și-a înfățișat-o în amănunte. În fine ne întâmpină la el încă o aspră provocare la adresa orficilor, căroră le face imputarea de impietate, și le pune în față cuminenția ca pe adevărața virtute și înțelepciunea ca pe vorbirea și făptuirea naturală a adevărului și dreptului.

Heraclit din Efes, băiatul lui Blosson, se cobora din neamul cel mai nobil al orașului său părintesc, care neam își ducea originea înapoi la Codrizi și în care era ereditară demnitatea de *árchoon basileús*. El trebuie s-o fi cedat fratelui său mai mic. Ziua nașterii și a morții nu sunt de stabilit precis. Când E. Zeller odată, din exilarea prietenului său Hermodoros, pe care Heraclit o mai apucă în Efes, trase urmarea, că Heraclit ar fi trăit până spre 470 a. Chr. n., atunci porni de la ipoteza, că această exilare ar fi putut urma abia după scuturarea jugului persan. Totuși această părere este contestată de câțeva vreme. Și faptul recunoscut aproape unanim, că scrierea lui Heraclit era chiar cunoscută lui Parmenide pe la 480, ne silește la admiterea că această scriere era chiar compusă cel mai târziu pe la 490. Din împrejurările vieții sale este cunoscută numai atitudinea sa aspră de partid de partea aristocrației respinse, de aici se explică disprețul său de oameni, izolarea sa și amărăciunea sa, antiteza statornic accentuată în contra masei și părerilor ei arbitrare.

Heraclit, ca una dintre cele mai interesante apariții ale filosofiei presocratice, a încercat o tratare special de bogată și amănunțită, mai ales din partea cercetătorilor germani.

Influența lui Heraclit: Hippasos din Metapont și Alcmaion

Doctrina lui Heraclit a exercitat o influență considerabilă asupra filosofiei grecești ulterioare. Platon și stoicii dau dovadă de asta. Însă de asemenea chiar în epoca mai veche a lucrat în anumit înțeles asupra pitagoreilor apropiați în timp de Heraclit. printre ei este de menționat mai ales *Hippasos* din Metapont (la începutul secolului al V-lea). Dependența sa de Heraclit se arată în desemnarea focului ca străprincipiu al lumii și în cosmologia sa clădită-pe această părere fundamentală. Însă importanța sa principală stă pe terenul matematicii. Aici a găsit construirea sferei din cele 12 pentagoane sau asemănarea sferei cu dodecaedrul și-a transmis publicității această descoperire a sa, în contra obiceiului pitagoreic. Această transmitere pare să fi ajuns pentru pitagorei prilejul de o împărțire a școlarilor lor

în matematici și acusmatici, care împărțire ajunge la aceasta, că acusmaticii erau inițiați numai în regulile de viață ale școlii, fără a afla ca matematicii și dovedirea lor științifică. De asemenea în politică s-a manifestat Hippiasos, și ce e drept în înțeles democrat.

Timpul vieții lui Hippiasos rezultă din dușmănia sa politică cu Demochedes din Crotona, care activă de la 507/6 la curtea lui Darius.

De acești pitagorei heracliteizatori putu să fie influențat medicul crotoniat Alcmaion, care este un contemporan al lui Hippiasos. În fața doctrinei luate desigur indirect de la Heraclit despre nestatornicia totului pământesc puse inalterabilitatea corpurilor cerești și o motivă cu felul mișcării lor, care fiind circulară s-ar înapoia mereu la începutul ei. Cât de mult a contribuit la aceasta tabloul deja existent la Heraclit, tabloul procesului universal alergător înapoi în sine însuși, trebuie să rămână nelămurit. Aceeași mișcare veșnică o atribui Alcmaion apoi însă și sufletului omenesc diferențiat de toate sufletele animalice prin posedarea destoiniciei de a recapitula sau prin posedarea rațiunii și declară sufletul deci de asemenea ca netrecător, pe când deriva deșertăciunea corpului din incapacitatea sa, de a lega începutul și sfârșitul. Totuși și el, cu toată veșnicia sufletului, este convins de defectuozitatea cunoștinței omenești, comparată cu cea divină. Importanța filosofică a acestor explicații este de văzut în faptul, că sub influența pitagoreilor se face încercarea de a sustrage anumite lucruri de la curgerea heraclitică. Pentru lucrurile pământești însă Alcmaion nu numai ține strâns de aceasta, dar primește mai ales pentru corpul omenesc de asemenea și doctrina lui Heraclit despre contraste. Sănătatea corpului o lasă să constea din „egalitatea în drepturi” a contrastelor care-l compun, în timp ce „supremația” unuia dintre ele o să producă boala. De importanță specială a ajuns mai târziu tratarea de către el a percepției senzoriale și a procesului cunoștinței. Aici cercetările sale asupra structurii organelor senzoriale și pătrunderea în legătura lor cu creierul l-au dus la convigerea că senzațiile, pe care de altfel ca și Heraclit le lasă să se realizeze prin contrast, s-ar naște abia în creier și că aici apoi s-ar forma de asemenea din senzație amintirea și mai departe știrea posibilă omului.

Epoca lui Alcmaion este contestată. Cum însă Aristotel spune despre el: *egéneto teén heelikían néos epí géronti Pythagórai*, (era tânăr de vârstă față de bătrânul Pitagora) vom avea să-l punem la începutul secolului al V-lea.

Parmenide din Elea (516/4-451/49).

În doctrina lui Heraclit cugetarea științifică s-a întărit prin dezvoltarea noțiunilor raționale ale lui chiar așa de mult, că se așează în fața aparenței senzoriale și a oricărei autorități cu autoconștiință severă ca aceea singur adevărată. În măsură și mai mare se arată același fenomen la doctrina opusă a școlii eleate.

Fondatorul ei științific este *Parmenide* din Elea. Concepția grandioasă a lui Xenophan despre unitatea și unicitatea divinității identice cu lumea duce pe Parmenide la întrebarea metafizică despre esența acestui Totul-Unul. Acea determinare însă, care este împinsă acum în centru, este determinarea Firii. Ceea ce fusese pentru Xenophan numai un indiciu al Totului-Unul lăsa nedeterminat în calitate, ajunge pentru Parmenide esența acestuia, și ce e drept sunt în primul rând reflecțiuni de natură curat raționalistă acelea, de care fu condus la aceasta marele Eleat. Dacă Heraclit își desemnase strămateria ca rațională și totuși vorbise de o compunere a tuturor lucrurilor din contraste, din Fire și din Nefire, apoi lui Parmenide sub impresia acestei teze heracleitice i s-a ridicat pentru prima dată o presupunere a principiului despre contradicție și o presupunere a problemei despre raportul între cugetare și Fire. În două feluri ne-o putem gândi, așa crede el: sau, că ceva este și că în mod imposibil nu poate să nu fie sau însă că ceva nu este și că este necesar că el nu există. Și hotărârea acestei dileme, a cărei punere trădează limpede presupunerea principiului despre contrazicere, îi pune la îndemână convingerea că toată cugetarea se referă la un Fiind, așadar are o Fire drept conținut al său; o cugetare, care nu s-ar referi la nimic, ar fi fără cuprins, așadar în general nu poate să existe. Însă dacă Nefirea nu poate să fie cugetată, atunci de asemenea nu poate să existe. Așadar rămâne numai una, a explica că Firea există. Și acestei consecințe nu i se poate sustrage cineva de asemenea prin aceea, că admite în tot ce există o alergare permanentă, așa cum admitem „capetele duble” heracleitice și explicăm Firea și Nefirea ca același lucru. Numai șovăirea neclară și deplina lipsă de judecată poate duce la o astfel de părere. Din aceste reflecțiuni care-și au sâmburele în admiterea unei corelații depline între cugetare și Fire, rezultă ca doctrina fundamentală a eleaților, că numai Firea există, sau că Totul-Unul al lui Xenophan coincide cu Firea.

Cu acest principiu ar fi gata acum filosofia lui Parmenide, dacă din această determinare n-ar rezulta pe de o parte un număr de predicate negative în primul rând (și de formulat pozitiv numai pe cale disjunctivă) și pe de altă parte filosoful n-ar fi simțit nevoia să-și asigure teza și față de speculațiile din filosofia naturii.

Ceea ce privește prima parte, trebuie să fie contestate toate deosebirile temporale și calitative, Firii legate în sine ca Totul-Unul al lui Xenophan. Firea este nedevenită și netrecătoare-nu era și nu va fi, ci este plină și întreagă în orice clipă. Este mai departe, în întregul său cuprins, deplin omogenă în calitate și de aceea indivizibilă. Ca unică este însă de asemenea imobilă și cu totul lipsită de nevoi și de defecte; și ca lipsită de defecte Firea trebuie în fine să posede și desăvârșirea spațială, adică limitare. De aceea Firea este la fel cu masa unei sfere bine rotunjite, care este deopotrivă de puternică de la mijloc spre toate părțile: Totul-Unul al lui Xenophan. Afară de identificarea Firii cu totul universal, identificare condiționată de dependența de Xenophan, Parmenide a desăvârșit prin aceste determinări noțiunea Firii la claritate și ascuțime deplină.

În contrast cu Xenophan acum, Parmenide însă își dă seama de aceasta, că principiul căpătat din nevoia cunoașterii lumii prin socotirea noțională se dovedește deplin incapabil de aceasta: această noțiune eleată a Firii se potrivește pentru înțelegerea și explicarea lumii empirice așa de puțin, că el tăgăduiește mai degrabă în general lumea empirică. Toată mulțimea și deosebirea, toată nașterea, întâmplarea și trecerea este pentru Parmenide numai aparență înșelătoare, sunt nume goale, pe care le-au pus muritorii în urma necunoașterii adevărului. Originea acestei aparențe o căuta Eleatul (fără a fi conștient, pe cât se pare, de cerțul în care se încurca cu aceasta) în perceperea senzorială, asupra înșelării căreia atrăgea atenția, și cu vârfuire mult mai ascuțită (deși în motivare opusă de tot) decât Heraclit el declara, că adevăratul ar fi de căutat numai în inteligența care judecă serios și sigur, niciodată însă în simțurile rătăcitoare fără țel și scuturate bine de toate senzațiile posibile. Ontologia sa înfățișează un raționalism deplin conștient, care exclude orice experiență și care-i neagă chiar cuprinsul.

Totuși Parmenide și-a dat seama de impresia delicată, pe care trebuia s-o facă atitudinea sa. Tocmai de aceea socoti că absolut necesar să pună la îndemână școlarilor săi de asemenea și o teorie asupra naturii, care are scopul, să-i facă familiari și cu părerile din filosofia naturii și să-i ridice prin această întregire a doctrinei

adevărului cu doctrina părerii la o astfel de treaptă de pătrundere, ca nimeni să nu le poată lua rangul. Pentru acest scop nu se mulțumește însă de asemenea cu faptul, de a înfățișa această filosofie a naturii, natura curat fictivă în ochii săi, în legătură cu unul din sistemele anterioare, ci se silește să-i dea o formă cu folosirea mai multor sisteme dintre ele, formă pe care ea ar trebui s-o posede la cercetarea cea mai temeinică a tuturor chestiilor respective. La aceasta pleacă la fel ca și Anaximandru, Heraclit și pitagoreii de la contraste și le găsește în subțire și des, în ușor și greu sau, și mai concret, în foc și pământ. Egale în masă (Anaximandru) ele trebuie să facă esența tuturor lucrurilor în lume.

Ceea ce stă înaintea noastră ca amănunte, afară de aceste trăsături fundamentale ale doctrinei sale despre Firea aparentă, este puțin. Considerare merită din motive istorice numai primirea teoriei astronomice a lui Anaximandru, ale cărui roade revin la Parmenide drept coroane; mai departe admiterea determinată desigur de vechi poeme teogonice a unei divinități care conduce întregul proces universal, admiterea zeiței *Dikee* (dreptatea) a lui Anaximandru, căreia o să-i întindă mâna de ajutor pentru aceasta zeii creați de ea, în primul loc Eros, care leagă totul, cu care prilej este de ayut în vedere desigur, că Parmenide conform cu concepția sa raționalistă n-a văzut în acești zei nimic mai mult decât forțe ale naturii; apoi gândul luat în orice caz din cercurile pitagoreilor despre originea cerească a sufletului și a migrației sale; de asemenea reprezentarea, că la nașterea oamenilor ar fi ieșit din pământ mai întâi părți ale lor, care abia mai târziu s-ar fi împreunat în corpuri întregi și în fine afirmarea că și în simțuri elementele ar fi amestecate și că de felul amestecării ar depinde calitatea reprezentării și a cugetării, ca și doctrina legată cu aceasta și opusă de-a dreptul doctrinei lui Heraclit, că și cunoașterea s-ar realiza prin egal. Cu aceasta stă în legătură afirmarea cu totul ciudată, că și mortul ar mai avea anumită senzație, însă numai pentru întunecat, pentru rece, pentru tăcut. Însă toate astea sunt considerate pe drept cam în general, ca nu special de originale și special de însemnate ca știință. De câțva timp se evaluează în adevăr esențial mai sus însemnătatea lui Parmenide pentru știința naturii. Însă de asemenea, dacă nu concepem doctrina sa despre identitatea cugetării și a Firii în înțelesul lui Kant și al neokantianismului, ba cine-l face ca J. Burnet chiar tatăl materialismului, nu poate totuși tăgădui că abstracția logică și dialectică noțională fac așa de mult originalitatea și mărimea sa adevărată, că nu putem aștepta la el un interes viu

pentru explicarea științifică a lumii empirice și o învrednicire proeminentă pentru cercetare independentă asupra naturii.

Desigur la nici unul dintre filosofi presocratici nu simțim atâta durere ca la Parmenide, că și cunoașterea și înțelegerea de către noi a părerilor acestor filosofi, așa cum ni s-au transmis, este o cunoaștere foarte defectuoasă și dubioasă. De aceea trebuie să revenim mereu de la amănunte, care în mare parte sunt dubioase și cu multe înțelesuri la partea necontestat sigură, la părerea fundamentală distinctivă, la gândul filosofic principal; și cum că acesta este la Parmenide destul de mare și admirabil, pentru a-l pune alături pe aceeași treaptă cu un Heraclit, nu poate scăpa nimănui, chiar dacă n-ar ști cât de sus l-a prețuit Platon pe „marele” Parmenide.

Asupra timpului vieții lui Parmenide, părerile sunt și acum împărțite. Dacă stăruim în istoricitatea comunicării lui Platon, că Parmenide ar fi venit la bătrânețe la Atena, unde l-ar fi văzut pe tânărul Socrate, atunci Parmenide s-ar fi născut cam pe la 515, ar fi putut așadar să știe despre Heraclit, și mai înainte, de ce acesta își redacta poema. Dacă dăm totuși crezare indicației lui Diogenes Laertios, care pune *aknēē* lui Parmenide în anii 504-500, atunci nașterea sa ar cădea cam pe la 540 a. Chr. n. El se cobora din o familie nobilă și legătura sa cu pitagoreii este bine dovedită, pe de altă parte însă și cunoștința sa cu Xenophan, cu care a determinat direcția asociației științifice în orașul său natal, Elea. De asemenea asupra vieții politice a acestui oraș întemeiat de curând, Parmenide a practicat o influență decisivă, cum deci este descris în general drept un caracter serios, însemnat, înalt ca morală. Scrierea sa este compusă pe la 470 sau ceva mai târziu, după alții pe la 480; ea este răspunsul la opera lui Heraclit și în același timp îndemnul pentru doctrinele dezvoltate imediat după aceasta ale lui Empedocle, Leucip și Anaxagora. În vorbire poetică, opera arată o amalgamare particulară de dezvoltare de gânduri abstracte și de fantezie poetică plastică. Dintre fragmentele păstrate, partea mai mare revine primului capitol, celui ontologic, din poemă, care poate era intitulată de asemenea *Peri physeos*.

Caracterul fundamental al filosofiei eleate constă în considerarea unilateral logică a noțiunii Firii, noțiune care se impune gândirii cu necesitate, care considerare pentru sine singură nu este suficientă pentru priceperea și explicarea realității empirice. În fața ei stă teza heracleitică, aceea care desemnează tocmai devenirea neîncetată ca indiciu esențial pentru realitate. Una dintre aceste doctrine este curat

ontică, ea cunoaște numai o Fire nedevenită și inalterabilă și tăgăduiește realitatea mulțimii și a întâmplării, fără a-i explica fie numai aparența; cealaltă teză este esențial genetică, ea exagerează impresia întâmplării, fără a da satisfacție suficientă nevoii de o legare a întâmplării de o Fire statornică. Însă noțiunea Firii este un postulat care se impune gândirii cu necesitate și întâmplarea este un fapt care nu este de tăgăduit. De aceea se naște din contrastul acestor două doctrine pentru știința greacă recunoașterea mereu mai limpede a problemei, care stătea la bază în chip nedefinit chiar primei schițe a noțiunii lui *arché* (început): a explica din fire întâmplarea.

Lupta în jurul filosofiei naturii

Firește soluționarea acestei probleme nu se îndeplinește la drept vorbind ca o mijlocire conștientă și intenționată între Parmenide și Heraclit, mai degrabă apelarea cu totul neheraclitică la simțuri este în prima linie aceea, care conduce încercările următoare și le caracterizează în general ca atacuri ale filosofiei naturii, ajunsă conștientă de condiționarea sa empirică, împotriva metafizicii curat raționaliste a lui Parmenide. Întrucât însă dimpotrivă partizanii lui Parmenide se apără și în lupta lor împotriva filosofiei naturii primesc în cele din urmă sprijin chiar din tabăra adversarilor ei metafizici, întreaga perioadă următoare se caracterizează ca o luptă în jurul filosofiei naturii.

Următorul drum se oferea însă pentru dezlegarea noii probleme. Incapacitatea noțiunii eleate despre fire pentru explicarea pluralității și a alterabilității empirice a fenomenelor se sprijinea esențial pe caracteristicile sale de unitate și de imobilitate spațială. Dacă se renunță la acestea, atunci puteau cu atât mai mult să stăruiască în celelalte caracteristic de nedevenire, de indestructibilitate și de inalterabilitate calitativă, pentru ca să explice întâmplarea și alterarea din o pluralitate a Fiindului cu ajutorul mișcării spațiale. În această direcție se mișcă doctrinele lui *Empedocle*, *Leucip* și *Anaxagora*. Comun le este *pluralismul* substanțelor și felul *mecanic* de explicare, prin care nașterea, alterarea și trecerea lucrurilor empirice trebuie să fie deduse numai din mișcările acestor substanțe inalterabile în ele, și în această privință ele formează contrastul cu monismul hilozoist al milezienilor. Unele de altele se deosebesc iarăși aceste trei sisteme pe de o parte cu privire la numărul și calitatea substanțelor, pe de altă parte prin conceperea diferită a raportului lor cu mișcarea și cu forța motrice.

Empedocle din Agrigent (492-432)

Cea dintâi și cea mai incompletă dintre aceste încercări este încercarea lui *Empedocle*. Pleacă în mod formal de la teza lui Parmenide, teză primită și cu motivarea ei, că n-ar putea să existe o naștere și o trecere în înțeles propriu, însă în același timp el pornește de la efortul, să explice faptul nașterii și trecerii aparente, fapt oferit de percepțiile simțurilor, dintre care fiecare simț, cel puțin atât cât procură senzații limpezi și lămurite, valorează pentru el pe terenul său ca izvor deplin îndreptățit al cunoașterii, și găsește această explicare în faptul, că fiecare naștere, cum și el o admitea cu Parmenide, naștere numită astfel numai de oameni, ar fi de socotit ca o *dezamestecare* a materiilor originare. Aceste materii fundamentale le numește *rhizóomata pántoon* (tulpinele tuturor lucrurilor). Lor, sau mai lămurit vorbit, părților foarte mici, din care ele se compun, li se cuvin așadar predicătele nenașterii, nepieirii și inalterabilității, ele sunt firea veșnică a lui Parmenide și felurimea și schimbarea lucrurilor individuale are să fie explicată din mișcarea lor spațială, în baza căreia ele se amestecă unele cu altele în raporturi diferite, rânduite după numere și pe care mișcare el, convins, ca Parmenide de calmul firii și de aceea adversar al existenței unui vid, o desemnează ca o contopire.

Empedocle a stabilit deci pentru prima dată *noțiunea elementului*, noțiune așa de importantă pentru dezvoltarea cunoașterii naturii, elementul ca o materie omogenă în sine, inalterabilă în calitate, de fapt indivizibilă mai departe și accesibilă numai stărilor schimbătoare de mișcare, și obține această materie probabil prin străduința de a face utilizabilă pentru explicarea naturii noțiunea parmenidiană a Firii. De asemenea părerea despre numărul patru al elementelor (pământ, apă, foc, aer), părere în adevăr mai puțin fericită, însă tot așa de eficace din punct de vedere istoric, merge desigur înapoi la el.

Alegerea acestor patru materii fundamentale nu izvorî la Empedocle dintr-o considerare sistematică, cum a adăugat-o motivând-o mai târziu Aristotel, de care fu fixată această doctrină și ajunse un bun comun al literaturii întregi, ci, pe cât se pare, izvorî dintr-o luare în considerație simetrică a teoriilor precedente din filosofia naturii: apa, aerul, focul se găseau ca strămaterii la ionieni, pământul în știința despre natura ipotetică a lui Parmenide. De ultima

știință amintește afară de aceasta faptul, că Empedocle reduce de asemenea iarăși cele patru elemente oarecum la două, întrucât puse focul în fața celorlalte trei la un loc. Totuși numărul patru al elementelor are ceva arbitrar și tocmai /cu aceasta are ceva imatur, după cum aceasta rezultă și din caracteristica numai superficială, pe care o da Agrigentinul pentru fiecare element.

Aceste patru elemente formează acum însă pentru Empedocle numai materialul, din care se naște lumea. Cum el, după felul firii parmenidiene, le consideră ca substanțe inalterabile în ele, astfel nu poate fi cuprins în ele însele nici un motiv de mișcare, nici un îndemn pentru amestecare și dezamestecare. Avu nevoie așadar alături de cele patru elemente fundamentale pentru explicarea lumii încă de o cauză a mișcării sau de o *forță motrice*, și în aceasta vine la iveală pentru prima dată întregul contrast al lui Empedocle față de hylozoismul milezienilor: el este primul, în doctrina căruia *forța și materia* se despart ca potențe separate ale lumii. Dacă totuși introduse acest dualism în cugetarea științifică a grecilor, apoi aceasta nu se petrecu încă nicidecum în formă curat noțională, ci în formă mitico-poetică, întrucât desemna *dragostea și ura* ca pe cele două forțe ale lumii, care, egal îndreptățite în orice privință, provoacă amestecarea și dezamestecarea materiilor din lume.

Mitică și poetică este totodată nu numai desemnarea personificatoare-pe care de altfel Empedocle, tot așa ca și Parmenide în poema sa didactică, a întins-o și la elemente, întrucât le identifică cu zeii și le numi demoni-dar și reprezentarea în momente intuitive, nu dezvoltă în claritate noțională.

Din faptul că Empedocle numește la prilejuri cu nume de zei atât cele patru elemente cât și cele două forțe motrice, *philótees kai néikos*, s-ar putea conchide, că anume Empedocle ar fi considerat iubirea și lupta de asemenea ca esențe spațiale, materiale, așadar oarecum ca două alte *archai* și faptul acesta l-au luat mulți din indicațiuni izolate în fragmente și mai ales din rapoarte ulterioare, așa că deci la el nu s-ar putea vorbi de un dualism al materiei și al energiei. Totuși caracteristica doctrinei empedocliene este tocmai deosebirea energiilor motrice și însuflețitoare de materia moartă.

Faptul că Empedocle a primit tocmai două energii motrice, și firește două energii motrice contrarii, se explică nu numai din nevoia teoretică de a stabili cauze diferite pentru fenomenele contrarii de amestecare și de dezamestecare, dar trebuie să explice desigur în

același timp și deosebirea între bine și între rău și poate să fie socotită ca primul semn al pătrunderii considerării valorii în teoria naturii.

În amănunt mai este controversat adeseori, cum explica Empedocle nașterea și dezvoltarea lumii, pornind de la aceste ipoteze, adică de la cei doi factori ai elementelor și ai forțelor motrice. Este abso-lut sigur că el reduce întreaga dezvoltare la o luptă a celor două forțe motrice împrejurul materiei, în care luptă din pricina egalei lor îndreptățiri aveau să câștige victoria când iubirea, când ura. De aceea explica faptul că într-o vreme totul era separat de ură în elemente și iubirea era înghesuită până în centrul lumii, în alt moment prin iubire totul ar fi strâns în unitate și ura ar fi împinsă până la marginile cele mai extreme. În această stare ne întâmpină la el iarăși firea lui Parmenide. El descrie această stare apoi ca o sferă pretutindeni egală cu sine însăși, deplin nediferențiată și fără calitate, liniștită în sine. Prin aceea însă, că lasă să intre iarăși în sferă ura respinsă la marginea lumii, începe o nouă dezamestecare a elementelor (perioada a II-a), care duce în cele din urmă la separarea deplină a elementelor (perioada a III-a), după care apoi intervine de la centru iarăși *philótees* (iubirea) cu legarea de către ea a neomogenului (perioada a IV-a), până ce în cele din urmă este ajunsă iarăși starea sferică. O lume a lucrurilor individuale există deci în veșnicul proces universal numai în perioada a II-a și a IV-a, pe când prima și a treia perioadă apar ca stări acosmice. Cum însă principiul pătrunzător este un altul în cele două stări cosmice, tot astfel Empedocle deosebește de asemenea două feluri de lumi, lumea urii și lumea iubirii.

Cu aceste patru perioade produse prin schimbul în domnie *philia* (iubire) și *néikos* (luptă), avem însă așa zicând numai scheletul tabloului empedocleean despre lume. Asupra umplerii aceluiași tablou, în special în cele două faze cosmice nu posedăm date suficient de lămurite și de determinate și de aceea și părerile sunt foarte variate. Totuși fragmentele asupra nașterii organismelor, care, dacă sunt referite la aceeași fază, sunt cu totul de neîmpreunat, vorbesc în orice caz pentru faptul că el a admis în ambele faze o lume prevăzută cu toate lucrurile, așa cum o dă să înțeleagă și fără asta concepția sa principală a procesului lumii ca o luptă între iubire și ură, ca o colaborare a celor două forțe. Pentru formarea cosmosului în adevăr a trebuit să folosească încă un moment mai departe. Din lupta împrejurul materiei cu greu se putea naște o lume r â n d u i t ă, mai degrabă în luptă totul rămânea lăsat pe seama întâmplării, adică pe seama necesității oarbe. Destul de des accentuează Empedocle această

latură a întâmplării universale. Din întâmplare se ciocnește de pildă aerul când cu acest și când cu acel element, și întâmplător este de asemenea faptul că focul se găsește nu numai în cer, dar și în pământ. Însă așa nu se putea dobândi o construcție determinat rânduită a lumii, în care construcție fiecare dintre elemente pășea în întregime ca o masă compusă. De aceea, sprijinit pe legarea elementelor în starea sferei, ia în plus părerea că părțile fiecărui element sunt împrietenite unele cu altele și năzuiesc unele spre altele. Astfel lasă să se nască lumea, căreia îi da forma unui ou stând drept, cu diferitele ei sfere. Pentru explicarea amestecării elementelor și a acțiunii lor reciproce în genere, folosește însă în forma lărgită doctrina primită de Alcmaion pentru explicarea senzațiilor simțurilor despre pori în legătură cu admiterea, care merge înapoi la Heraclit, a unor emanațiuni continue (*aporroai*) de la toate lucrurile. El afirmă că amestecarea și acțiunea reciprocă ar avea loc atunci, când emanațiile unui lucru s-ar potrivi cu porii celui alt.

În special Empedocle, în dependență puternică de ficțiunea din filosofia naturii a lui Parmenide arată reprezentări astronomice foarte dezvoltate asupra luminării lunii de la soare, asupra eclipselor, asupra înclinării eclipticii etc., și tot atât de multe ipoteze meteorologice interesante. În special este de menționat explicarea sa a nașterii munților din o violentă ridicare a pământului din pricina focului căzut din întâmplare în interiorul pământului și năzuitor spre cerul egal cu el. A ajuns prin aceasta în contrast cu Xenophan, primul reprezentant al vulcanismului geologic.

Un interes proeminent acordă Empedocle lumii organice. Plantele le consideră ca primele organisme și ca însuflețite ca și animalele; în observațiuni amănunțite în care compara cu părul, cu penele și cu solzii, se arată primele începuturi ale unei morfologii comparate. De asemenea numeroase observații fiziologice sunt transmise de către el, mai ales însă reflecțiunile influențate de Parmenide asupra nașterii prime a organismelor, cu care își explica existența formațiunilor viețuitoare acum, prin o supraviețuire a formelor adaptate scopului, din întreaga masă a formațiunilor născute la întâmplare în lupta dintre iubire și ură.

Din această naștere curat mecanică nu scoase nici pe om, asupra funcțiunilor fiziologice ale căruia filosoful, interesat și din punct de vedere medical, stabili numeroase ipoteze amănunțite interesante. Rol important joacă la aceasta sângele, care era pentru el adevăratul purtător al vieții și în care credea că poate să vadă de asemenea sediul

cugetării. Cum însă desigur, pe temeiul doctrinei sale despre înrudirea părților fiecărui element, era cu Parmenide de părere, că orice cunoaștere s-ar petrece prin analog, tot astfel admise că în sânge ar exista cea mai desăvârșită amestecare a principiilor sale. De gradul perfecționării amestecului ar trebui să depindă atunci nu numai starea spirituală a unui om în general, dar și fiecare dotare specifică ar trebui să se sprijine pe amestecul special defavorabil al sângelui într-un organ determinat, ca mâna sau ca limba. În același chip însă voia să explice și sentimentele legate cu senzațiile. Plăcerea avea să se realizeze prin influențarea emanațiilor analoage și neplăcerea prin influențarea emanațiilor neanaloage. Și pofta în fine căuta s-o înțeleagă, după urma aceleiași admiteri, când o deriva din lipsa anumitor elemente în corp și o determina ca străduința după elementele analoage cu acestea care lipsesc. Mai cu seamă interesant este faptul, că încerca să explice și procesul perceperii ca și limitarea fiecărui simț la senzații determinate, cu ajutorul teoriei sale generale despre pori și emanațiuni. Oricât de multe lucruri interesante oferă însă fiziologia simțului și doctrina perceperii a lui Empedocle, totuși nu se poate vorbi la el de o adevărată teorie a cunoașterii. Recunoașterea de către el a simțurilor nu-l face însă senzualist, el folosește datele simțurilor, atât cât sunt limpezi, numai ca punct de plecare pentru reflecțiile spiritului, care singur este în stare să pătrundă în esența lumii. De scepticism chiar nu poate fi nici o vorbă la el. Față de izolate manifestații sunătoare sceptic, stau explicații sunătoare așa de autoconștient, că mai curând putem face loc bănuielii, că prin trimiterea la insuficiența științei omenești ar fi voit să accentueze în general numai însemnătatea îndeplinirii sale.

Filosofia sa despre natură o pune acum la bază pentru aceea, de ce se interesează el mai înainte de toate, pentru cerințele etico-religioase ale cântecului său de ispășire, și în aceasta constă progresul cu adevărat important al filosofiei sale practice, împrumutate de altfel cercului de gânduri orfico-pitagoreic. Totuși ea posedă la el, poate numai în urma întâmplării unei transiteri mai bune, de asemenea în amănunt, o formă ceva mai dezvoltată. Lumea noastră, astfel predică el, este o lume de ură. Cu cât mai departe pătrunse ura, cu atât mai mult se pierdu starea cea desăvârșită la origine, epoca de aur, și făcu loc pe toate terenurile unei stări de contraste în luptă. Astfel pământul ajunsese un loc lipsit de bucurie, o „vizuină acoperită”, după cum se exprimă el. În ea trebuie să intre acum sufletul nemuritor, ca patrie adevărată a căruia era cerul și pentru el, pe cât se pare în urma unei

dezertări de la iubire la dușmanul său, la ură, și să se lase îmbrăcat cu un corp. Însă sufletul rămâne străin pentru pământ, și de aceea întreaga sa străduință este să se elibereze iarăși din pământ. Mijlocul pentru aceasta îl găsește mai înainte de toate în o reprezentare precisă, despre zei și despre venerarea lor. Aici ne întâmpină și la el nu numai respingerea antropomorfismului, ci mai înainte de toate declarația că numai iubirea poate să fie obiectul venerării, care iubire pătrunde întreaga lume și unește toate existențele în o mare unitate. În acest gând stă sâmburele metafizic al cosmopolitismului de mai târziu. Pentru Empedocle rezultă de aici însă mai ales cerința, de a evita toate acțiunile, care contrăriază unirea originară a existențelor prin iubire, ca jignirea sau nimicirea altuia. Ca răsplată însă îi surâde destoinicia, de a birui toate greutățile cunoașterii, prin aceasta de a ajunge ajutorul tuturor oamenilor, de a fi scăpat chiar pe pământ de mizeria renașterii, și, un nemuritor printre numai muritori, de a intra la sfârșit în deplina fericire a sufletelor scăpate de corpuri.

Empedocle din Agrigent este primul dorian în istoria filosofiei. Se cobora dintr-o familie bogată și considerată, care sta de partea democrației în luptele de partid ale statului. Ca și tatăl său Meton, se distinsese și Empedocle ca un cetățean și bărbat de stat, trebui totuși să cedeze mai târziu dizgrației concetățenilor săi. A cutreierat apoi prin Sicilia și Grecia Mare în activitate medicală și preotească cu reputația unui făcător de minuni, și asupra morții sale circulară în urmă multe zvonuri, ca acela cunoscut despre sărirea sa în Etna. De către Aristotel este desemnat ca primul reprezentant al retoricii. Prin aceasta intră în legături cu așa numita școală de retori siciliană, din care i s-au mai păstrat înainte de Gorgias numele lui Korax și Tisias. Sigur dovedite sunt dintre poemele lui Empedocle numai cele două, *Peri physeos* (despre natură) și *Katharmoi* (purificări). Fragmentele conservate, considerabile în sine, totuși puține în comparație cu întreaga operă, au fost adunate de mai mulți învățați, la diferite epoci.

Zenon din Elea (590-530)

Dacă Empedocle, prin recunoașterea de către el a simțurilor, căutase să scape filosofia naturii față de Parmenide, apoi atitudinea sa ca și batjocura, la care se văzu expusă doctrina Firii în cercurile largi, trezi voința de apărare a școlii eleate. Prietenul și școlarul lui Parmenide, *Z e n o n* din Elea, porni din partea sa la atacul în contra părerii obișnuite, pentru a motiva prin aceasta indirect doctrina

profesorului său despre unitatea și inalterabilitatea Fiindului. Felul de cugetare raționalistă urmat de Parmenide se arată la școlar în abatere deplină de la tendința naturalistă anterioară a științei. Pe Zenon nu-l mai interesează să înțeleagă știința empirică, ci îl interesează numai să apere caracterul paradoxal al profesorului său prin operații curat formale și logice.

Aceasta se arată în primul rând în forma de demonstrare mânuită de el, pe cât se pare, pentru prima dată metodic și cu virtuozitate, care caută, cu repetarea necurmată a disjuncțiilor contradictorii, să combată până la epuizare toate concepțiile posibile ale tezei atacate, întrucât o duce pretutindeni la contradicții vădite. Din pricina acestei aplicări perspicace a aparatului logic, care lasă întreaga dovadă să apară stăpânită de principiul contradicției, Zenon a fost desemnat chiar de către Aristotel ca inventator al dialecticii.

Toate greutățile acum, pe care le adulmecă, după această metodă, în noțiunile de pluralitate și de mișcare, se referă la nesfârșirea spațiului și a timpului și, ce e drept, pe de o parte la cel nesfârșit de mare, pe de altă parte la cel nesfârșit de mic, și dovedesc în ultima instanță imposibilitatea, de a cugeta desfăcut în părți întrerupte mărimile spațiale și temporale continue, respectiv de a cugeta încheiată nesfârșenia procesului intuitiv. Din acest motiv aporiile zenoniene nu pot găsi combatere în sâmburele lor adevărat.

Dovezile cunoscute nouă în contra mulțimii Fiindului sunt două, și ele se referă pe de o parte la mărimea Fiindului, pe de altă parte la numărul Fiindului. După mărime, dacă Fiindul constă din multe Fiinde, trebuie să fie pe de o parte nesfârșit de mic, pe de altă parte nesfârșit de mare: primul Fiind, deoarece compunerea chiar și a părților așa de multe, dintre care fiecare parte însăși ca unitate trebuie să fie indivizibilă, adică trebuie să fie așa de mică, încât în genere nu mai are mărime, de asemenea nu poate produce mărime, - al doilea Fiind, deoarece fiecare dintre părțile sale în calitate de Fiind nu numai c-ar trebui să aibă ea însăși o mărime, dar și ar trebui să fie îndepărtată de fiecare altă parte cu o oarecare distanță. După număr iarăși Fiindul, dacă trebuie să fie ceva mult, trebuie să fie cugetat tot așa de bine ca mărginit cât și ca nemărginit: primul Fiind, deoarece Fiindul este tocmai așa de mult, cât este, nu mai mult sau mai puțin - al doilea Fiind, deoarece între două Fiinde diferite ar trebui să se găsească mereu un al treilea etc. până în infinit.

Din cele patruzeci de argumente în contra mulțimii se cam poate reconstrui și un al treilea argument, care se referea la calitatea

Fiindului și căuta să arăte, că multul Fiind ar trebui să fie pe de o parte egal-în calitate de Fiind-pe de altă parte ar trebui să fie și neegal-în calitate de mult. Întrebuințarea, pe care o face Zenon de categoriile nesfârșit și sfârșit, nelimitat și limitat, pare să indice o referire la Pitagora, în a cărei cercetare jucară rol mare aceste noțiuni, dacă nu învers, pitagoreii au fost stimulați în aceasta de către eleați. O referire polemică a lui Zenon la pitagorei este admisă de altfel și de Tannery, Burnet și A. Döring. A. Döring crede chiar, că argumentele zenoniene în contra spațiului și mulțimii ar fi fost îndreptate direct împotriva ipotezelor fundamentale pitagoreice.

Contradicția în noțiunea de mișcare căuta Zenon s-o prezinte pe cinci căi diferite: 1) prin imposibilitatea de a parcurge un spațiu determinat, întrucât divizibilitatea nesfârșită a spațiului de parcurs n-ar lăsa să apară de cugetat un început al mișcării; 2) prin imposibilitatea, de a parcurge un spațiu cu limită mobilă-întrucât în timpul fiecărui moment finit, în care se parcurge prima întindere, țelul s-a împins, chiar dacă cu încă așa de puțin (A h i l e, care nu poate ajunge broasca); 3) prin micimea nesfârșită a mărimii de mișcare momentană-întrucât corpul prins în mișcare în timpul fiecărui moment temporal indivizibil este la un loc determinat, adică se odihnește, și de aceea, cum timpul constă din momente indivizibile, trebuie să se odihnească în general (săgeata odihnindu-se); 4) prin relativitatea timpului de mișcare-întrucât mișcarea unei mase apare diferit de mare, după cum se mișcă pe lângă o masă liniștită, sau pe lângă o masă mișcată în direcție contrară; 5) prin imposibilitatea existenței unui spațiu, care în calitate de Fiind ar trebui să fie într-un alt spațiu și așa mai departe în infinit.

Aceste argumente curat dialectice pentru unitatea și liniștea Fiindului, Zenon caută să le mai sprijine în cele din urmă cu respingerea empirismului luat în ajutor de către Empedocle, în timp ce trimise la insuficiența senzațiilor pentru cunoașterea realului. Și la aceasta se servi de procedura indirectă, care operează cu așa numitul prag al excitațiilor din psihologia modernă. Dacă percepția ar putea să prindă Fiindul, atunci ar trebui să fie în stare să prindă și zgomotele parțiale, care compun un zgomot total, ca zgomotele infinit de mici, pe care le produc în cădere părțile cele mai mici ale bobului de mei.

Despre viața lui Zenon se cunoaște puțin. În orașul său indigen pare să fi activat în politică. Cum că a fost în Atena, după cum raportează Platon în dialogul *Parmenide*, este socotit de câțva timp ca indubitabil. La epoca vieții dată în textul nostru, care este de acord și

cu antiteza lui Zenon față de Empedocle, ajungem, dacă socotim ca exacte datele numerice stabilite în dialogul *Parmenide*.

Opera sa *Xyggramma* (însemnare) adevărită adeseori, era scrisă în proză-corespunzând schematismului său formal-împărțită în capitole, în care *hypothéseis* izolate își găseau a lor *deductio ad absurdum*. Dacă înfățișarea operei-potrivit cu natura ei polemică-se mișca în întrebare și răspuns, apoi putem vedea în ea începutul literaturii filosofice de dialog, dezvoltată așa de bogat mai târziu.

Leucip

La fel cu Empedocle caută și L e u c i p, care este un contemporan al Agrigentinului, să armonizeze datele simțurilor cu doctrina Firii. Însă se deosebește esențial într-un punct de Empedocle. În timp ce și el, pentru explicarea întâmplării, stabilește o mulțime de Fiinde inalterabile, avu îndrăzneala să reducă toate deosebiri calitative ale lumii fenomenale la diferențele numai cantitative ale esenței adevărate a lucrurilor. Aceasta este importanța sa hotărâtoare pentru istoria științei europene.

În istoria filosofiei suntem obișnuiți a trata doctrina „atomiștilor” în îmbrățișare continuă printre sistemele presofistice, și aceasta se explică din faptul că ne lipsesc toate știrile directe despre întemeietorul acestei doctrine, despre Leucip, că sistemul atomisticii însă ne stă relativ complet numai în forma, în care a executat-o Democrit. Însă între acești doi bărbați se află un interval, care, chiar dacă nu este prea mare, cade totuși în acea epocă de activitate spirituală cea mai vie, care este umplută în Grecia cu începuturile sofisticii. Leucip este contemporanul lui Zenon, Empedocle și Anaxagora, Democrit însă este contemporanul lui Socrate și, cu operele sale de la bătrânețe, este contemporanul și al lui Platon. Acestui raport de vârstă îi corespunde de asemenea faptul, că în realitate gândul fundamental al atomismului ca postulat metafizic a izvorât la Leucip din problemele heracleitico-parmenidiene, că însă executarea gândului, așa cum o făcu Democrit, era posibilă abia pe temelia noii atitudini spirituale pricinuite de sofistică. Acestor raporturi schimbate de timp corespunde mai departe faptul, că acele doctrine ale atomismului, pe care le putem dovedi ca descendente de la Leucip, rămân absolut în cadrul teoriilor metafizice-naturaliste ale contemporanilor săi Empedocle și Anaxagora, în timp ce doctrina lui Democrit face impresia unui sistem vast. Astfel, motive cronologice și

obiective cer să separăm în expunerea noastră începuturile atomismului date de către Leucip, ca o doctrină presofistică, de sistemul lui Democrit, sistem condiționat de întorsătura subiectivă a cugetării grecești, oricât de greu poate fi aceasta în amănunte.

Pornind de la ipoteze false, însă totuși cu un oarecare sentiment exact, Fr. Schleiermacher și după el H. Ritter, a voit să alipească pe atomiști de sofistică. Starea lucrurilor este mai degrabă următoarea: în Leucip izvorăște atomismul ca ramificare a doctrinei eleate, sistemul lui Democrit însă, departe mult de a fi el însuși sofistică, presupune doctrina lui Protagora.

În primul rând, în adevăr, Leucip stă în dependență foarte limpede de doctrina eleată și după el Firea exclude, pe de o parte, orice naștere și pieire, pe de altă parte, orice alterare calitativă; și pentru el Firea coincide cu corporalitatea (*ὄν* cu *pléon*, Fiindul cu plinul). Potrivit cu aceste identificări Parmenide trebuise să nege realitatea vidului și ca urmare și pe aceea a mulțimii și a mișcării. Însă dacă acum, așa cum cere interesul naturalist cel dus de încrederea în percepție, mulțimea și mișcarea ar trebui să fie recunoscute ca reale și ar trebui să se facă iarăși posibilă o înțelegere științifică a realității, atunci pentru un cugetător din școala lui Parmenide, ajuns familiar cu considerările noționale, fu cel mai simplu mijloc să declare acel „Nefiind”, vidul (*τὸ Kenón* = *golul*), totuși ca Fiind. Admiterea vidului alături de plin este de aceea doctrina fundamentală caracteristică a atomisticii. Scopul acestei admiteri însă este tocmai numai acela, de a căpăta posibilitatea pentru o mulțime de Fiinde și pentru o mobilitate a Fiindului; prin vid devine posibil, să descompunem singurul Fiind al lui Parmenide în o mulțime de Fiinde, să atribuim acestei mulțimi mișcare și astfel să construim lumea experimentală din vid și din plinul felurit, care se mișcă în vid, din „Nefiind” și din o mulțime de „Fiinde”.

Însă în timp ce Leucip se depărta de doctrina parmenidiană numai atât, cât i se păru neapărat indispensabil pentru explicarea mulțimii și a mișcării, stăruia nu numai, și de asemenea cu aceeași motivare, în caracterul nedevenirii și nepieirii, dar și în caracterul inalterabilității și al omogeneității calitative generale a Fiindului. În contrast cu Empedocle, Leucip predică deci că toate multele Finde ar fi omogene după calitate, și această calitate este pentru el, cu totul după Parmenide, corporalitatea abstractă, fără calitate la drept vorbind-*τὸ pléon* (plinul). Și cum, după principiul eleat, toată diferența Fiindului, astfel pentru Leucip deosebiriile între Fiindele izolate constau pe de o

parte numai în acele însușiri, pe care ele le datorează limitării lor de vidul „Nefiind”, adică ele constau în diferențele cantitative ale formei, ale mărimii, cu care trebuia să fie dată în același timp și greutatea, pe de altă parte fiecare dintre Fiindele inalterabile trebuie să fie cugetat ca o corporalitate omogenă în sine, continuă și de aceea indivizibilă. Și cum, mai departe, sub influența mentalității pitagoreice-parmenidiene, socotea vidul, pe care desigur chiar el îl desemna ca absolut gol, îl socotea ca nesfârșit din pricina „Nefirii sale”, predica deci că Firea mobilă în vid ar consta din o nenumărată mulțime de corpuri foarte mici (neperceptibile) și indivizibile, și pe acestea le numi atomi (*átomoi*, indivizibili). Fiecare dintre acești atomi este așadar, ca Firea lui Parmenide, nenăscut, nepieritor, inalterabil, indivizibil, omogen în sine și omogen cu toată cealaltă Fire: Totul-Unul al lui Parmenide este zdrobit în o mulțime infinită de străluciri mici, care, dacă n-ar fi separate de vid, ar forma un singur element în sensul lui Empedocle, și ce e drept pe *hén* (unul) cel absolut lipsit de calitate al lui Parmenide.

Înainte de toate celelalte prefaceri ale doctrinei eleate, se distinge deci prefacerea lui Leucip prin o genială simplitate și prin limitarea pătrunzător consecventă la aceea, ce este indispensabil pentru explicarea lumii de fenomene. În același timp însă este limpede de aici, că atomismul ajuns așa de important mai târziu pentru dezvoltarea mai departe a teoriei din științele naturale, nu s-a născut din observări și din concluzii construite pe observări, ci tocmai din noțiunile metafizice cele mai abstracte.

Și dacă până acum atomismul este o transformare a metafizicii eleate, transformare născută din motivul interesului naturalist, apoi pe de altă parte găsim pe Leucip în contrast cu știința naturii fictivă a lui Parmenide într-atât, întrucât el nu caută să explice mișcarea din o forță deosebită de materie, ci o consideră ca și ionienii ca pe o însușire inherentă materiei. Însă se deosebește totuși de asemenea de hylozoismul ionic. Căci corporalitatea omogenă în toți atomii nu posedă după el capacitatea, de a se schimba calitativ, *alloíoois* (alterarea) ci numai pe *kíneesis* (mișcare), o mișcare spațială veșnică, originară, de redus la nimic mai departe, dată în esența sa proprie. Și ce e drept chiar Leucippus pare să fi înțeles prin aceasta nu atât mișcarea greutateii, mișcare de sus în jos, cât mai degrabă o străstare haotică, ivită în urma „atingerii” atomilor, străstare a corpușoarelor circulatorii de-a valma, fără ordine, în toate direcțiunile, în care

străstare însă, în ciuda hazardului aparent, totul ar trebui să-și aibă motivul și să se petreacă cu necesitate.

Astfel voia Leucip să explice lumea din atomii mobili la origine în vid. Unde un număr dintre ei se întâlnesc într-un vid mai mare prin separarea din infinit (*apotomeé apò tóu apeírou*), atunci se naște o îngrămădire (*athroismós*) și în această îngrămădire în urma ciocnirii se naște un vârtej (*dínee*), prin care atomii se împletesc unii cu alții și produc o formă sferică, una care ca o învelitoare uriașă cuprinde atomii cei mai eterogeni, care, vârtejiți în ea, o netezesc. În același timp prin vârtej trebuie să aibă loc și o cernere a atomilor. Prin aceasta egalul se găsește cu egalul, în timp ce atomii mai grosolani, mobili mai cu greutate, se consolidează la mijloc și formează pământul asemănător cu o strachină concavă, pe când atomii mai fini, mai nobili sunt înghesuiți în sus (*ékthlipsis*, înghesuire) și constituiesc straturile de apă, de aer și de foc, care înconjoară pământul. Pe de altă parte însă vârtejul are și capacitatea, de a atrage în sine atomii extracosmici și complexe de atomi. Prin aceasta Leucip voia să explice stelele a căror vitalitate el refuza în mod formal s-o recunoască. Pentru el stelele valorau mai degrabă ca sâmburi de formări de lumi proprii, care prin vârtejul universal ar fi târate în cosmosul nostru și legănate de el ar cădea în văpaie, și ar trebui să fie hrănite de vaporii ridicați de la pământ-prima ivire a ideii că stelele n-ar fi fixate în sfere, ci plutind libere în spațiu ceruiesc în jurul pământului.

Chiar din această teorie despre nașterea stelelor rezultată, că pentru Leucip fiecare loc al întâlnirii mai multor atomi poate să devină punctul de plecare al unei astfel de mișcări de vârtej și cu aceasta poate să ajungă punctul de cristalizare al unei formări de lumi proprii. Și din pricina infinității vidului vor exista infinit de multe lumi nu numai una după alta, dar și una lângă alta, care se găsesc în toate stadiile posibile de dezvoltare. Astfel rezultă o infinită varietate de lumi nenumărate și un veșnic proces de devenire a universului, în care se nasc lumile individuale și iarăși pier, potrivit cu necesitatea curat mecanică.

Cu privire la descrierea mai apropiată, pe care o dădeau atomiștii despre această distribuie a elementelor, produsă de mișcarea vârtejitoare, este de trimis la E. Zeller. Totuși concepția general obișnuită mai înainte, reprezentată de aceasta, că atomiștii ar fi văzut starea originară de mișcare a atomilor în căderea (de sus în jos), a fost zguduită de cercetările mai noi. Când raportorii mai vechi aduc

mișcarea atomilor în legătură cu *báros* (greutatea), atunci nu este menționată niciodată în mod formal ca absolută mișcarea de sus în jos. Atomistii pot să fi desemnat foarte bine în vârtejul sistemului de atomi contrastul mișcării centripetale și cetrifugale ca *kàtòo și ánoo* și de aceea să fi cercetat efectul „greutății” în sistemele de vârtej, fără să fi predicat concepția susținută de către Epicur a greutății ca mișcare primară.

Cu aceasta a fost mult confundat mai târziu atomismul mai vechi. Însă chiar în izvorul (desigur academic) pe care-l folosește Cicero (*De fin.* 1,6,17) sta în mod formal, că Democrit ar fi predicat o strămișcare a atomilor în *înfinito inani*, în *quo nihil nec summum nec infimum nec medium nec extremum sit*, Epicur din contră ar fi ”stricat” aceasta prin aceea, că puse mișcarea de cădere în jos ca mișcarea naturală pentru toate corpurile. Lui Democrit dimpotrivă i se obiectează aici *turbulenta atomorum concursio*, la care trimite poate chiar Platon, *Timaios*. 30. a (*kinoúmenon pleemmelóos kai atáктоos*, mișcat cu zgomot și în dezordine), unde fără îndoială se află o referire la atomism.

Însă pentru Leucip cel mai important dintre elemente este *focul*; este cel mai desăvârșit, fiindcă este cel mai mobil; constă din atomii cei mai fini, care, cei mai mici dintre toți, sunt netezi și rotunzi. Însă însemnătatea sa principală stă în faptul, că focul este în același timp principiul mișcării în organisme și cu aceasta el este materia suflească.

Cum că doctrina despre foc la Leucip se reduce la filosofia heracleitică, este limpede de la sine; tot așa însă focul joacă în multe privințe, mai ales cu referire la lumea organică, în doctrina atomistă același rol, cum mai târziu joacă materia cugetătoare la Anaxagora. În adevăr, focul nu este elementul mișcat singur de la sine, ci totuși elementul cel mai mobil, care comunică mișcarea sa materiei mai leneșe. Finețea și mobilitatea atomilor de foc aduce însă cu ele primejdia, că acești atomi de foc sunt împinși din corp prin apăsarea aerului. Această apăsare ar trebui s-o întâlnească respirația. Prin respirație, sunt aduși corpului din aer mereu atomi noi de foc, și contra-curgerea lor împiedică în același timp de la evadare atomii sufletului prezenți în corp. Poticnirea trecătoare sau încetarea totală a respirării (în somn sau în moarte) are ca urmare, odată cu evadarea parțială sau totală a atomilor sufletului, o diminuare trecătoare sau stingerea deplină a vieții psihice. Cu moartea se risipește deci și individualitatea spirituală a omului.

Caracteristica psihologiei leucipiene constă în admiterea fundamentală că și viața sufletească cu întregul său conținut determinat calitativ ar fi de readus la diferențele cantitative ale mișcării atomilor. Realitatea vieții sufletești este de asemenea numai o mișcare de atomi, chiar dacă cea mai fină și cea mai desăvârșită. La amănunte nu s-a mai coborât Leucip după toată probabilitatea. Pare să fi stabilit numai o teorie a văzului și să fi explicat văzul prin admiterea că din obiecte s-ar desprinde mereu chipulețe (*eidoola*) și prin pătrunderea lor în ochi ar produce senzațiile vizuale. De asemenea nu ne îndoiim că tocmai el a predat subiectivismul așa numitor calități ale lucrurilor, subiectivismul rezulta pentru el cu necesitate din teoria sa metafizică. Cum atomii, care constituiesc lucrurile, n-ar trebui să fie nimic altceva decât plinul lui Parmenide, sfărâmat în infinit de multe părți, și diferite unele de altele numai prin însușirile cantitative de mărime și formă, putu să considere ca însușiri reale ale lucrurilor numai pe acelea, care s-ar putea reduce la atomi și vid, și trebuie să facă toate celelalte stări, stări curat subiective ale aceluia care simte, însă conform cu aceasta și toate alterările aparent calitative ale unui lucru ar fi de redus la o goală alterare în compunerea sa sau în stratificarea sau orânduirea atomilor săi.

Din legăturile doctrinelor și din știrile foarte nedeterminate ale literaturii conservate se poate face probabil numai atât, că Leucip mai tânăr decât Parmenide și considerabil mai bătrân decât Democrit, era un contemporan al lui Empedocle și Anaxagora. Între diferitele date, care-i pun patria la Milet, Elea și Abdera, abia este de luat o hotărâre. Cum totuși școlarul său (*hetáiros*) Democrit era indubitabil abderit și ieșise dintr-o societate agitată în știință, pe care totuși imposibil o vom putea căuta în *Magii* lăsați în urmă pretins de Xerxes, atunci putem admite desigur, că în Abdera adusă la înflorire în timpul jumătății a doua a secolului al VI-lea de coloniștii tejici, se dezvoltă o viață științifică, care-și găsi în Leucip pe primul său reprezentant însemnat. Putem combina unele cu altele diferitele date poate așa, că Leucip s-ar fi născut în Liet, și-ar fi primit perfecționarea sa filosofică în Elea, la Parmenide și Zenon, și ar fi întemeiat în Abdera propria școală.

Între acești doi mari atomiști pare să fi ieșit din această școală din Abdera Protagora. *Mégas diákosmos* (marea rânduire), care trecu mai târziu sub numele lui Democrit, ca parte constitutivă din *corpus Democriteum*, a fost compus cu siguranță de către Leucip, în urma noilor cercetări, așa că mărturia lui Theophrast este justă. Aceeași

constatare se poate face despre scrierea *Peri nou*. Izbitor rămâne, că Leucip a fost pus complet în umbră de Democrit în amintirea posterității și ce e drept în epoca mai nouă ca și în antichitate (Epicur).

Melissos

În timp ce Zenon întreprinsese să apere doctrina eleată împotriva lui Empedocle, *Melissos* din Samos pare să se fi supus acestei sarcini și în contra lui Leucip și în parte contra științei mileziene despre natură. Forma argumentărilor sale arată schematismul dialectic întipărit de Zenon. În același schematism *Melissos* arată în primul rând, că Fiindul este veșnic, deoarece el n-ar putea să treacă nici în Fiind, nici în Nefiind, și derivă apoi de aici în demonstrare legată celelalte însușiri ale sale. Ca veșnic Fiindul trebuie să fie și fără început și fără sfârșit, adică pentru el acum infinit ca spațiu în același timp (*ápeiron*), ca infinit mai departe unic, căci altfel ar trebui să fie limitat de un alt Fiind, ca nesigur egal sieși pretutindeni, căci astfel ar fi mult, și ca egal sieși pretutindeni inalterabil, imobil și nesuferitor. Inalterabil, deoarece fiecare alterare presupune sau o naștere și pierire-așadar o neegalitate-sau însă, dacă o concepem ca amestecare, presupune mulțime și mișcare, care de asemenea nu i se pot cuveni. Mulțimea nu i se poate presupune din pricina unicității, și mișcarea nu i se poate atribui, din pricină că Fiindului ca omogen pretutindeni îi lipsește vidul, condiția oricărei mișcări (Leucip). Și nesuferitor, deoarece *Melissos* își poate închipui o suferință pricinuită numai de o alterare fizică, adică de o scădere sau de o mărire. Și de asemenea rarefierea și condensarea, cu care operase Anaximene, i le contestă din pricina omogenității sale. Dacă astfel pe de o parte caută să sprijine doctrina parmenidiană în toate direcțiile, apoi pe de altă parte totuși teza despre unitatea Fiindului îl dispune la o abatere remarcabilă de profesorul său. Pentru unitatea sa absolută nu mai vrea să priceapă Firea drept corp, căci atunci ar trebui să aibă părți și n-ar mai fi Unul în înțeles strict, și de aceea nu mai îi interpretează „mărimea” în înțeles extensiv, ci în înțeles intensiv.

În fine ne întâmpină și la el, tot așa ca la Zenon, un atac în contra fundamentului tuturor cugetărilor din filosofia naturii, credibilitatea simțurilor, care se sprijină de asemenea pe ideea accentuată în special de el despre omogeneitatea Firii. Dacă simțurile ne-ar da iarăși adevărul, astfel argumentează el, atunci ele ar trebui să ne arate

Fiindul ca netransformabil. De fapt însă ele îl lasă să apară numai ca un ceva prins în alterare perpetuă.

Melissos, băiatul lui Ithaigenes, era naumarch, sub a cărui conducere învinse flota samică pe atenieni în anul 442 a. Chr. n. Nu s-a lămurit, cum sta personal în legătură cu școala eleată. Opera sa *Xyggramma* (însemnări) (*Peri physeos* despre natură, sau *Peri ontos* despre Fiind) fu scrisă în proză. Din scrierea pseudoaristotelică *De Melisso*, primele două capitole sunt de referit în adevăr la Melissos, după o admitere mai nouă.

Anaxagora

„Ca ani mai bătrân, ca opere mai tânăr decât Empedocle”, *Anaxagora* a continuat mișcarea de cugetare începută de Empedocle. Ca acesta este și el de părere, că datele simțurilor, chiar dacă puterea lor de cunoaștere este limitată, după cum s-ar arăta de pildă în faptul că nu suntem în stare să simțim adaosul gradat de la negru la alb, aceste date trebuie să formeze totuși punctul de plecare al tuturor cercetărilor. Îi împărtășește și convingerea, că n-ar exista o naștere și o pieire în înțeles sever, aparenta naștere și pieire n-ar fi mai degrabă nimic altceva decât amestecare și dezamestecare de corpulețe originare și existente cu adevărat, pe care le-a numit *chreémata* (lucruri) sau *Spérmata* (semințe). El ia așadar de-a dreptul versurile lui Empedocle în proza sa. Însă de fixarea arbitrară de către acesta a numărului patru de aceste elemente se formalizează cu atât mai mult, cu cât i se pare imposibil să explice diferența calitativă a lucrurilor empirice din amestecarea acelor patru elemente, și ar fi putut să-i rămână necunoscut expedientul aflat în doctrina despre subiectivitatea calităților. Și cum pe de altă parte noțiunea parmenidiană a Firii exclude de asemenea nașterea din nou și dispariția determinărilor calitative, mai degrabă cere o inalterabilitate calitativă și pentru totalitatea materiilor, atunci Anaxagora conchide c-ar exista tot atât de multe *chreémata* diferite unele de altele în calitate, câte de astfel de determinări calitative se pregătesc în lucrurile empirice. Lucrurile accesibile percepției noastre sunt însă toate compuse din toate aceste materii și, crede Anaxagora, ele se numesc după materia predominantă atunci în ele: alterarea lor calitativă însă (*alloioosis*) constă în aceea, că alte materii se adaugă sau că unele se despart din legătură, așa că acum o altă materie primește predominarea.

Dacă acum lucrurile empirice sunt toate astfel de compuneri sau amestec din aceste strălucruri, că în fiecare este cuprinsă o părțică din fiecare, atunci aceste materii fundamentale¹ ele însele trebuie să fie nu numai simple, dar și infinit de divizibile și, după cum el observă bine cu privire la cugetarea lui Zenon folosită de Leucip, ele pot fi asta și de aceea, fiindcă Fiindul nu poate înceta niciodată de a fi, prin împărțirea împinsă încă așa de departe. Cum însă și diferența calitativă a lucrurilor îi părea că este imensă, admise că și diferențele calitative ale strălucirilor ar fi infinit de mari. Astfel ne întâmpină ca străcorpuri părți din tot, ce ne iese înainte la lucrurile perceptibile: ușoare și grele, calde și reci, uscate și umede, de aur și de argint, de carne și de sânge, de oase, de tendoane etc.

Dacă Aristotel citează în mai multe pasaje ca exemple de elemente la Anaxagora numai substanțe organice, atunci asta corespunde mai mult propriei sale predilecții pentru acest teren, decât unei înclinări a lui Anaxagora de a reduce materiile anorganice la materiile organice. În întreaga doctrină a formării lumii a lui Anaxagora nu este nici cătuși de puțin de descoperit o deosebire în valoare a organicului și a anorganicului, mai ales nu se referă, ceea ce se poate numi teleologia sa, nicidecum numai la organic.

Privitor acum la mișcarea acestor substanțe, apoi, ce e drept, și Anaxagora ca și Empedocle pune în fața principiului Firii un principiu al întâmplării în chip dualist, însă într-un chip cu totul altul. Forma poetică și mitică a acestui gând este lepădată, însă în același timp în locul accentuării heracleitice a adversității fenomenelor de mișcare a venit iarăși gândul unicității întâmplării din lume; și cum Anaxagora (cum se petrece în toată prezentarea naivă) își poate cugeta realul numai ca stofă materială, tot astfel caută în una dintre nenumăratele *chreémata* cauza comună a mișcării pentru toate celelalte. Această materie forță sau materie motrice este așadar cugetată de el ca vie în ea însăși, adică după analogia materiei lumii a Ionienilor: *mișcă de la sine pe celelalte*. Esența sa însă o construiește Anaxagora din caracterul lumii perceperii, lume produsă prin aceasta: lumea înfățișează un întreg rânduit, modelat în vederea scopului, prin urmare și forța modelatoare trebuie să fie o forță rânduitoare, activă în vederea scopului. De aceea o numi în analogie cu principiul activ din om, *Nóus*, adică rațiune sau, cum poate ne redă mai bine cuvântul, *materie cugetătoare*. Mult departe de a fi un principiu imaterial, „spiritul” lui Anaxagora este o materie corporală, însă cu adevărat o materie aleasă de tot: este cel mai fin și cel mai curat dintre toate

lucrurile, singur simplu și neamestecat cu altul, de aceea totdeauna egal cu sine însuși, chiar dacă exista în cantități diferite, materia mișcată singură de sine însăși, care în același timp este pentru toate celelalte principiul mișcării. Ba încă îi atribuie știința întreagă peste tot și cea mai mare putere. Astfel acest *Nóus*, la fel cu *Logosul* heracleitic, se înfățișează ca forța stăpânitoare în macrocosmos ca și în microcosmos și cu privire la mișcarea și la modelarea universală are toate funcțiunile focului heracleitic, în adevăr cu deosebirea esențială, că *Nóus* nu intră ca focul însuși în procesul devenirii și nu se transformă în tot, ci față de celelalte materii rămâne totdeauna pentru sine și separat.

Nóus anaxagoreic fu de mult și este și astăzi o *crux interpretum*. După ce chiar Platon fusese înclinat să-l conceapă ca o cauză activă conștient și oportun a lumii, totuși se văzu înșelat în speranța sa prin explicarea mai departe, curat mecanică a lumii de către Anaxagora, Aristotel, prin cunoscuta sa declarație că Anaxagora prin stabilirea de către sine a lui *Nóus* s-ar fi arătat ca primul judicios față de predecesorii săi, a deschis cercul acelora, care-l sărbătoresc ca descoperitorul spiritului și de aceea îi consideră doctrina ca piatra de încheiere a dezvoltării presofistice. Mai ales cu construcția hegeliană se potrivește așa de drăguț, cum în această filosofie a naturii principiul lumii de la apă este mereu „spiritual” trecând prin aer și foc, până ce în fine „spiritul” curat este distilat din materie. Însă acest spirit este tocmai de asemenea numai corpul viabil, adică este corpul auto-mobil, și de o esență imaterială, reală este în orice caz mai mult îndepărtat decât de *pyr aeízoön* al lui Heraclit. Din contră nu este de tăgăduit, că Anaxagora prin silința sa de a pune principiul cugetător, motrice și rânduitor față în față cu toată cealaltă materie, drept ceva cu totul particular și incomparabil, a făcut un progres esențial dincolo de hylozoism și, după cum în alt chip eleații, el a deschis calea pentru noțiunea spiritului separat de materie. Aceasta este accentuat mai mult sau mai puțin puternic și de către cercetătorii mai noi, în timp ce încercarea energetică, de a crede pe Anaxagora ca reprezentantul spiritualismului și teismului, a găsit numai puțin răsunet. În special se interzice conceperea lui *Nóus* ca personalitate divină chiar prin aceea, că Anaxagora vorbește de gradul de cantitate al lui *Nóus* și-l face să locuiască în anumite lucruri individuale (desigur în ființe organice). Vreo tendință religioasă stă foarte departe de considerarea lumii de către Anaxagora, care considerare este îndreptată curat numai la explicarea natualistă. Pe de altă parte F. Krohn, în tratatul său foarte

prețuit despre *Nóus*, îl concepe hotărât prea strâmt, când îl identifică de-a dreptul cu *nóus omenesc*. Aceasta reiese, afară de altele, chiar de aici, că Anaxagora, când vorbește despre *nóus diakosmóon tà pánta* (rațiunea care le rânduiește pe toate), are în vedere mai puțin lucrurile terestre, dar în prima linie are în vedere marile relații ale universului, frumusețea și armonia acestuia în rotațiunea simetrică a corpurilor cerești. Și cu referire la aceasta se poate spune, că el și mai mult decum făcuse însuși Empedocle, a primit în explicarea teoretică momentul judecării valorii.

Însă acum Anaxagora, pe cât vedem, își folosește pe *Nóus* numai pentru ca să se explice pe de o parte începutul mișcării în general și pe de altă parte astfel de întâmplări ale petrecaniei individuale, pe care nu era în stare să le deducă din cursul mecanic al mișcării universale odată pornite. Care au fost aceste ultime întâmplări în amănunt, nu este de văzut din imputările, care sunt făcute de aceea lui Anaxagora: pentru cunoștința noastră aplicarea, pe care a făcut-o Anaxagora cu a sa doctrină *nóus* cu privire la explicarea petrecaniei, se restrânge numai la aceasta, că, el atribuia materiei cugetătoare „rânduitoare” *începutul mișcării*, care se continuă apoi pe cale mecanică, prin izbire și apăsare, însă firește în chipul voit de *nóus*.

Mișcării însă trebuia să-i preceadă o stare de amestecare foarte desăvârșită a tuturor substanțelor, care stare se aseamănă în oarecare măsură cu sfera lui Parmenide și Empedocle și în același timp amintește de haosul mitic și de *apeironul* lui Anaximandru-o stare de amestec, în care toate *chreémata* (exceptarea lui *nóus*) erau amestecate unele în altele în repartizare așa de fină, că întregul nu posedă o determinare specială, și, din pricina infinității acestei străstări, pare să fi acceptat și un număr infinit de începuturi ale mișcării și cu aceasta un număr infinit de lumi.

Nașterea fiecăreia dintre aceste lumi, cu totul asemenea una alteia în interior, și-o închipuia în felul următor: într-un punct al amestecului, materia cugetătoare produce în primul rând o mișcare de rotație de mare iuțea, care, în timp ce se întinde din ce în ce mai mult împrejurul său, duce la modelarea lumii rânduite. Mai întâi prin această învârtire sunt separate două mase mari, care se caracterizează prin contrastul luminosului, caldului, subțire-ușorului, uscatului și a întunecatului, recelui, dens-greului, umedului și sunt desemnate de Anaxagora ca *aitheër* și *aeér*. Amestecarea ultimă, înghesuită la mijloc, trebuie apoi să se condenseze în apă, pământ și pietre. În reprezentările sale despre pământ, filosoful se arată dependent în

esență de Anaximene; stelele le consideră ca bucăți de pământ și de pietre sparte, care s-au înflăcărat în cercul focos: în marea piatră de meteor din Agiospotamoi vedea o confirmare a acestei teorii și în același timp dovada pentru omogeneitatea materială a universului. Reprezentările sale astronomice arată reprezentări și cunoștințe multilaterale, superior dezvoltate și sprijinite în parte pe studii proprii; același lucru are valoare despre teoriile sale meteorologice. Însă menționare specială merită aversiunea sa față de toate explicațiile miraculoase și menționare merită încercarea născută de aici a unei interpretări alegorice a zeilor și a miturilor homerice în care i-a urmat școlarul său, Metrodor din Lampsacos.

La toate acestea Anaxagora stăruia în părerea că, tocmai ca în haos însuși, tot astfel în toate lucrurile individuale diferențiate de aici, amestecul strămateriilor ar fi un amestec așa de fin și intim, că pretutindeni ar fi măcar ceva din fiecare, deoarece, după cum accentuează el, experiența ar preda că totul ar putea deveni tot așa de bine ca și carnea sau oase, peri sau tendoane etc., și că totuși ar fi imposibil, ca un ceva să devină dintr-un ceva diferit de el. De aceea admite de asemenea că plantele și animalele s-au dezvoltat din *spérmata* (semințe organice). Existențelor viețuitoare însă le este asociat *nóus* (rațiunea), principiu însuflător, pe care-l lăsa să intre desigur din afară în ele și pe a cărei forță motrice de sine stătătoare o introduce drept cauză a funcțiunilor neexplicabile mecanic. Superioritatea omului însă o găsea în posedarea mâinilor, prin care posedare i s-ar înlesni practicarea a tot felul de arte și i s-ar da mijlocul, de a întrebuința în folosul său și animalele superioare lui în multe privințe. Psihologia sa oferă interes numai într-atât întrucât, în contrast cu părerea empedocleeană, că egalul ar fi perceput de egal, el afirma, că noi simțim în noi calitățile obiectelor prin mijlocul contrariilor și că fiecare *aistheesis* ar produce neplăcere ca o atingere prin contrariu.

Anaxagora se cobora din Clazomene, așadar din cercul ionic de cultură, și în adevăr în special din școala lui Anaximene, căruia îi datorează un șir de cunoștințe din științele naturale. Nașterea sa este de pus pe la anul 500. Despre felul, cam cum ar fi putut să ajungă în legătură cu eleații așa de importanți pentru doctrina sa, nu știm nimic sigur. Este de admis, că Melissos fu aici de însemnătate. Anaxagora se cobora din familie bogată și este descris ca un bărbat onorabil, care, departe de orice interes practic și politic, ar fi declarat „cercul ca patrie a sa și considerarea stelelor ca sarcină a vieții sale”-o

exprimare, în care alături de punerea unui ideal teoretic de viață este remarcabilă observarea ordinii lumii, observare care caracterizează și filosofia sa. Cam pe la 463 sau 462 Anaxagora, ca primul între filosofi însemnați, se mută la Atena, unde pare să fi format un centru de activitate științifică și să fi atras pe cei mai însemnați bărbați, între alții pe Euripide și Pericle. În anul 434 fu acuzat de asebie, fu obligat să părăsească Atena și se duse la Lampsacos. Aici întemeie o societate științifică și muri în mare cinste, pușini ani după aceea (cam pe la 428). Fragmentele singurei scrieri, cum se pare, lăsate de el *Peri physeos* (în proză) au fost adunate de diferiți învățați.

Ca școlar al lui Anaxagora este numit *Archelaos*, care se arată totuși influențat și de alte doctrine în așa fel, că va fi menționat abia într-un capitol ulterior.

Gorgias și Protagora

Lupta în jurul filosofiei naturii nu este nicidecum la sfârșit odată cu ivirea lui Anaxagora, care luase cel mai mult ca punct de plecare vechea tradiție ionică. Adversarii ei găsesc mai degrabă un nou sprijin, neașteptat, din tabăra filosofilor naturii înșiși.

De o parte stă un școlar al lui Empedocle, care studiase la acesta nu numai filosofia naturii, dar și retorica, apoi fascinat însă de dialectica eleaților ajunsese adversarul oricărei filosofii a naturii, întrucât căută să anuleze mai cu seamă posibilitatea oricărei cunoașteri a Fiindului. Acesta este *G o r g i a s* din Leontinoi, tatăl sofisticii. În trei teoreme caută să-și ajungă țelul. Ele sună: 1) Nu există nimic. Căci dacă ar exista ceva, atunci ar trebui să fie sau *ón* (Fiindul) sau *meè ón* (Nefiindul) sau amândouă. Însă *meè ón* nu poate să existe, deoarece un ceva nu poate în același timp să existe și să nu existe. Însă și *ón* (Fiindul) nu este: căci de-ar exista, atunci ar trebui să fie sau veșnic sau devenit sau amândouă, sau unul sau mult și la toate acestea se poate dovedi imposibilitatea. În fine este exclusă și a treia posibilitate c-ar exista atât *ón* cât și *meè ón*: căci atunci *ón* ar fi egal cu *meè ón* cu privire la Fire, și neexistența lui *meè ón* este deja demonstrată. 2) De-ar fi ceva, atunci n-ar fi de cunoscut. Căci Fiindul și cugetatul sunt diferite; dacă n-ar fi așa, apoi orice cugetat ar trebui să și existe și viceversa. Nefiindul n-ar trebui să poată fi cugetat, ceea ce sunt absurde amândouă. Căci multe, pe care le cugetăm, ca de pildă un om zburător, nu există de fapt, și multe, care nu există, de pildă Scylla, sunt cugetate. 3) Dacă ar exista cunoștința, atunci n-ar fi

comunicabilă. Căci orice împărtășire se îndeplinește cu vorbe, vorba însă este altceva decât Fiindul.

Timpul vieții lui *Gorgias* este așezat de către Frei, cu care este de acord și Diels, la 483-375, și de către Wilamowitz-Moellendorff la 500/497-391/88. Sigură este numai singura dată, că fu în Atena în anul 427 în calitate de conducător al unei ambasade trimise de orașul său natal. Aici a făcut mare impresie cu elocința sa și a influențat hotărâtor dezvoltarea stilului. Lunga sa bătrânețe și-o petrece în Larissa thessalică. Autenticitatea celor două declamațiuni păstrate de la el abia este îndoielnică. Scrierea sa filosofică purta titlul *Peri physeos eē peri meē óntos* (Despre natură sau despre Nefiind). Legătura sa cu școala de retori siciliană (Korax și Tisias), tot așa ca și cu Empedocle este neîndoielnică. Cum că fu influențat și de către eleați, reiese cu siguranță din demonstrarea din scrierea sa.

Ca școlari ai lui *Gorgias* sunt numiți Alcidas din Elea, generalul Melon, Polos din Agrigent, Lycophron și Protarchus. Polos și Protarchus sunt cunoscuți din dialogurile *Gorgias* și *Phileb* ale lui Platon.

După cum *Gorgias* pleacă de la eleatism, tot astfel *Protagora* din Abdera, aparent cu totul independent de el, pleacă de la Heraclit pentru tăgăduirea cunoștințelor din filosofia naturii valabile obiectiv. Cu Heraclit admite, că strămateria, care poartă în sine toate posibilitățile, ar fi prinsă în curgere neîntreruptă, accentuează însă și mai mult decât acesta raportul corelativ, potrivit căruia fiecare lucru izolat nu este atât ceva, cât mai degrabă ajunge așa sau așa în fiecare moment, abia prin referiri la altele. Tăgăduiește așadar o Fire absolută și afirmă că însușirile lucrurilor se nasc numai din influențarea lor reciprocă momentană. Însușirea este abia produsul mișcării, și ce e drept, după cum *Protagora* continuă în chip adevărat heracleitic, este de fiecare dată produsul a două mișcări corespondente și contrazicătoare, dintre care una este desemnată ca activă, cealaltă ca pasivă. Dacă rezultă acum chiar de aici, că în general niciodată nu se poate spune despre un lucru, ce este el, ci cel mult, ce devine în relațiile sale schimbătoare față de alte lucruri, atunci corelativismul protagoreic primește o însemnătate și mai mare prin aceea, că această doctrină generală a mișcării este aplicată și la percepere. Când un lucru lucrează asupra unuia dintre simțurile noastre, cu care prilej mișcării pornite de la obiect îi aleargă înainte o mișcare reactivă a organului, atunci se naște în organul senzorial chipul percepției și în același timp se naște la lucru însușirea corespunzătoare lui. Și cum,

după cum el afirmă fără îndoială în legătură cu relativismul dovedibil deja la Heraclit, senzația depinde de starea momentană a celui care simte, astfel fiecare percepție predă numai, cum nu numai apare lucrul în momentul perceprii pentru acel care percepe, și ce e drept tocmai numai pentru el, dar și cum este sau devine în realitate. Însă acum pentru Protagora perceperea senzorială și părerea cunoscută curat mecanic din ea este singura cunoștință. Și astfel rezultă pentru el consecința, că fiecare reprezentare și fiecare părere este adevărată și că nimeni nu cugetă ceva fals, sau cu alte cuvinte rezultă teza formulată, poate în legătură cu vorbele introductive ale operei protagoreice: *pántoon chreemátoon métron ánthroopos, tóon mèn óntoon hóos ésti, tóon dè meè óntoon hóos óuk éstin* (Măsura tuturor lucrurilor este omul, al celor care sunt că sunt, și al celor care nu sunt, că nu sunt). Însă cu aceasta adevărul ajunge o noțiune relativă, așa că despre fiecare lucru se pot stabili teze opuse și nu mai poate fi vorba de o hotărâre valabilă pentru toți. Acesta este „adevărul”, pe care are să-l predea în opera sa.

Protagora, fără îndoială cel mai însemnat dintre sofști, se născu în anul 482/1 în Abdera. Era școlarul lui Leucip. La Atena fu mai mult timp în anul 444 pentru prima dată și s-a oprit acolo mai târziu încă adeseori, unde avu legături cu Pericle și cu Euripide. Ultima dată fu acuzat acolo de ateism în anul 411 sub domnia celor 400, din pricina scrierii sale asupra zeilor și se îneacă, după condamnarea sa, în timpul fugii în Sicilia. Titlurile numeroaselor sale scrieri, din care ni s-a păstrat extrem de puțin, dovedesc, că el a tratat subiectele cele mai multiple ale terenului teoretic și practic. Th. Gomperz a încercat să dovedească pe Protagora ca autor al scrierii pseudohipocratrice *Peri téchnees* (despre artă), totuși a găsit puțină aprobare în aceasta.

Ca școlari ai lui Protagora trec Antimoiros din Mende, Archagoras, Eulathos, Theodoros matematicianul și în înțeleș mai larg și Xeniate din Corinth.

Perioada eudaimonologică

Luminarea grecească și Socrate

Nu chiar cu obiecțiunile eleaților împotriva existenței ipotezelor din filosofia naturii, contra existenței nașterii și trecerii, a mulțimii și a mișcării, ci abia prin atacurile unui Gorgias și ale unui Protagora contra posibilității cunoașterii însăși, începe filosofia naturii să dea înapoi și să lase altor eforturi locul ocupat de ea până atunci. La această dezvoltare au contribuit firește și alte momente aflate în afară de filosofia însăși. De aici face parte în prima linie avântul economic și politic, pe care-l luă Grecia după terminarea războaielor cu perșii (466), care avânt se observase înainte de toate în Atena, care oraș se distinsese chiar în războaiele cu perșii înaintea tuturor celorlalte orașe. Aici, în *prytanéion* (centrul) înțelepciunii elene, cum numește Hippias orașul Atena la Platon (*Protagora* 337 d.), se concentra mijlocul secolului al V-lea nu numai puterea politică și comerțul Greciei, aici se institui cu ajutorul activ al lui Pericle de asemenea, în cea mai largă întindere, constituția democratică, care încuraja pe toți cetățenii la participarea foarte vie la afacerile publice. Însă prin aceasta Atena ajunsese treptat și centrul vieții spirituale. În statul cel mai activ ca viață economică și democratizat, nevoia de cultură fu dezvoltată cu însuflețire și la cetățeanul mai neînsemnat, în acest stat faptul de a ști începu să ajungă o putere politică și socială.

Chiar Parmenide și Zenon au frecventat Atena foarte probabil, Anaxagora se decisese la mutare acolo în anul 463/2, heracliteismul fusese reprezentat prin Cratylus. Toți sofistii însemnați au căutat și au găsit acolo onoare și strălucire. Cu ei începe *perioada attică a filosofiei vechi*, cea mai mare epocă pe care a trăit-o.

Sofiștii

Deci, cultura de până acum nu mai era suficientă pentru nevoia comunității democratice. Lumea voia să știe mai mult, decât era în stare să ofere instrucția obișnuită în școli și contactul cu cei mai bătrâni, și omul trebuia de asemenea să înțeleagă mai mult, dacă voia să fie la înălțimea situației noi. În felul acesta se ridică înaintea ochilor vremii problema culturii, întrebarea, cum cineva ar putea să ajungă un cetățean harnic, *kalòs kágathós*. Pe această întrebare puseră mâna acum bărbații îndepărtați de la filosofia naturii, în urma reflecțiilor lor în teoria cunoștinței, și acum pășiră ca luminători și profesori ai poporului lor, sau așa cum se numesc după precedentul lui Protagora, în calitate de sofiști, care cutreieră în Grecia și se declară gata, să facă în schimbul plății pe oricine, bărbat cultivat și harnic.

Sophisteès însemnează la origine în general un „bărbat de știință”, apoi așa cum pretinse Protagora pentru sine „un profesor de dibăcie politică”, mai târziu însemnează în mod formal un profesor remunerat de retorică. Peiorativa însemnare de la polemica lui Socrate, Platon și Aristotel: *ésti gâr hee sophistikeè phainoménee sophía óusa d'ou ; kai ho sophisteès chreematisteès apò phainoménees sophias all'ouk ousees* (în adevăr înțelepciunea aparentă sofistică este fiindă și nefiindă; și sofistul este negustor după urma înțelepciunii aparente), acest înțeles auxiliar a stăpânit judecata istoriei asupra sofisticii în chip prea unilateral, până când Hegel accentuă momentul îndreptățit în activitatea ei. De atunci judecata istorică a fost recunoscută definitiv.

O deosebire între sofistica mai veche și cea mai nouă, așa cum este reprezentată mai ales de F. Ueberweg și A. Döring, este motivată într-atât, întrucât după natura lucrului la începutul acestei mișcări ies la iveală mai mult laturile ei serioase și îndreptățite, în mersul ei însă ies la iveală excesele și primejdia ei. Și Platon vorbește despre Protagora în ton cu totul altul decât despre Euthydemus. Totuși nu este posibilă o deosebire absolută. Un tablou extrem de viu despre întreaga activitate a sofiștilor cu caracterizarea plastică a personalităților principale ne dă dialogul platonice *Protagora*. Cum că sofiștii făcură din știință o *meserie*, este una dintre obiecțiunile cele mai importante și cele mai grele, pe care le-a ridicat Socrate, Platon și Aristotel contra lor; lor li se păru strâmtorată prin aceasta demnitatea

științei, ca a unei cercetări interesate. Dacă după concepția modernă nu ne putem învoi necondiționat cu aceste judecăți, totuși este de recunoscut faptul, că știința, întru-cât ajunge învățatură plătită, acceptă o situație socială deplin nouă și aceasta este esențialul chestiunii.

Însă dacă acestei fixări de scop i se opunea relativismul din teoria cunoștinței, pe care îl reprezenta mai ales Protagora, apoi acest sofist știu cu folosirea gândurilor heracleitice să iasă din încurcătură prin aceea, că atribui noțiunii de înțelepciune o nouă legătură. În loc de a referi acesată noțiune la adevăr, el o puse în legătură cu folosința și declară, că, chiar dacă nici o opinie n-ar putea să fie mai adevărată ca alta, totuși una ar putea să fie mai bună, adică mai folositoare, și că acela ar fi înțelept, care ar avea păreri mai bune și care ar fi în stare să aducă la păreri mai bune și pe alții, particulari sau state. Pregătiți astfel, acum sofistii mai vechi, la care sunt de socotit, alături de Gorgias și Protagora, de asemenea Hippias din Elis și Prodicos din Ceos, s-au devotat educării grecilor pentru „virtute”.

Hippias din Elis și Prodicos din Ceos au fost cam de aceeași vârstă și ceva mai tineri decât Protagora: despre viața lor nu se cunoaște nimic mai de aproape. Hippias, care se fălea cu memoria sa și cu cunoștințele sale masive, este descris ca unul dintre cei mai vanitoși sofști, Prodicos este tratat de către Platon cu ironie ușoară din pricina silințelor sale pedante în deosebirea cuvintelor. Vom vedea mai jos legătura lui Socrate cu el.

De asemenea Anonymus lamblichos face parte probabil din această epocă. Punctul său de vedere etico-politic este în esență punctul de vedere al lui Protagora, totuși se pare că el a dus polemică chiar contra subiectivismului și al punctului de vedere forțat al sofștilor mai tineri.

Însă prin virtute nu mai înțeleg capacitatea științifică, ci numai capacitatea politică. În aceasta toți sunt uniți. Și însuși Hippias nu ia altă atitudine specială în aceasta, deși tocmai el este acela, care a accentuat energic contrastul dintre natură și așezământ, contrast existent chiar la Parmenide și la Empedocle și transpus desigur chiar de Gorgias pe domeniul eticii, și Hippias, care pune în fața dreptului pozitiv, adeseori alterat, natura și naturalul ca măsură normativă. Însă pentru Protagora, care între toți sofștii este în genere cel mai perspicace, rezultă de aici și problema a doua, dacă toți locuitorii ar fi buni în general pentru dobândirea acestei virtuți. A predicat cu aceasta oarecum problema fundamentală a democrației și, în prima

încercare de explicare a nașterii statului, în care încercare în contrast cu tradiția despre epoca de aur, afirma o progresare treptată a vieții omenești, a răspuns la această problemă prin admiterea, că tuturor oamenilor li s-ar fi dat un simț pentru drept și nedrept, *aidōs kai dikeē* (rușine și drept).

În însăși educație accentuau dintre cei trei factori educativi *physis* (natura), *melétee* (grija), și *mátheesis* (învățătură) înainte de toate, învățământul. Potrivit cu tendința democrată a întregii lor atitudini, educația lor este absolut intelectualistă. A învăța este mai important decât dotarea naturală și relațiile sociale. Însă obiectul cel mai important de învățământ îl forma retorica. Aceasta este arta (*téchnee*) care privește pe cele mai mari și pe cele mai valoroase dintre afacerile omenești, marea magie, care îl învrednicește pe posesor, să vorbească în chip potrivit de toate lucrurile și să ajute la victorie, chiar părții mai slabe. Numai Hippias cel dotat cu o memorie fenomenală a trecut și dincolo de aceasta și a primit în învățământul său toate specialitățile posibile, ca de pildă și matematica și astronomia, arheologia și etnografia, gramatica și muzica etc.

În felul acesta sofistica își găsi sarcina principală în pregătire științifică și retorică pentru activitatea politică, și învățământul se referea pe de o parte la desăvârșirea tehnică și formală a vorbirii, inclusiv a discuției, pe de o altă parte se referea la acele cunoștințe, care apăreau special de importante pentru acest scop. De aici nu numai însemnătatea social-istorică a sofistilor, dar și direcția tuturor cercetărilor noi, prin care cercetătorii sofistii au înaintat știința.

Pentru caracterizarea și critica sofisticii ca o tehnică a cultivării politice este de comparat în special dialogul platonice *Gorgias*.

Scopul practic al învățământului lor aduse cu sine, că sofistii se ocupară mai adânc cu omul, și ce e drept în latura psihologică: cine vroia să influențeze prin vorbire asupra omului, acela trebuia să știe ceva despre nașterea și despre mersul reprezentărilor și emoțiile omului. Așadar în timp ce știința mai veche, cu devotament naiv pentru lumea externă, imprimase noțiunile fundamentale ale cunoașterii naturii, sofistica se adresa experienței interne și întregi unilateralitatea filosofiei anterioare prin cercetări asupra vieții sufletești a omului. În această tendință *esențial antropologică* sofistica îndrumă filosofia la subiect.

Această lucrare nouă începu în primul rând la I m b ā. Silințele sinonimice ale lui Prodicos, silințele gramaticale ale lui Hippias, silințele stilistice ale lui Gorgias fac parte din această direcție. Special

de rodnic fu și în această privință Protagora. Convins, că teoria fără practică ar folosi tot așa de puțin ca și practica fără teorie, el uni învățământul practic cu cercetări filologice. Trată despre întrebuițarea precisă a cuvintelor, deosebi pentru prima dată genurile numelui, timpurile verbului și cele patru feluri principale de propozițiuni, dorință, întrebare, declarație, poruncă.

Alături de aceste începuturi, cu adevărat încă neânsemnate, ale gramaticii se arată astfel de începuturi ale logicii. Cum că profesorii de retorică s-au gândit la un subiect retoric ori s-au gândit la chipul cum cineva dovedește sau contrazice ceva, se înțelege de la sine, și este absolut de crezut, când ni se raportează, că Protagora a făcut atent asupra faptului, că cu privire la fiecare problemă ar exista două soluții opuse una alteia și că Protagora ar fi predat înainte de toți o metodă proprie de discutare sau de întrecere la vorbă. Evident, aici logica formală țâșnește ca un fel de artă a discutării, a dovedirii și a contrazicerii: cât de mult a fost perfecționată cu adevărat în amănunte de sofști, despre asta nu știm din nenorocire absolut nimic.

În fine sofștii ajung atenți și la influența cuvântărilor asupra vieții emoționale a sufletului și de aceea s-au adresat tratării afectelor. Apoi Gorgias, pe cât se pare, a încercat chiar o împărțire a afectelor și enumără ca patru cele mai importante, bucuria și întristarea, curajul și teama. Însă îndeosebi mare în agitatea și liniștirea sufletelor, a fost Chalcedonianul Trasymachos, care se stabili la Atena cam de la anul 427.

Însă oricât de serioase și științifice erau crezute cercetările sofștilor mai vechi pe diferitele domenii, totuși conțineau destui sămburi, care puteau duce la consecințe prea serioase. Relativarea cunoașterii, accentuarea puternică a forței vorbirii, și mai înainte de toate trimiterea la contrastul între natură și așezământ puteau să seducă pe bărbați cu sentimente mai puțin serioase la urmări, care trebuiau să primejduiască nu numai spiritul științei, dar întreaga viață. La sofștii mai tineri această dezvoltare s-a prezentat factice. Relativismul duse la Euthydemos la teze ca acestea: Totului i se cuvine totul; omul n-ar putea să greșească, întrucât spusul ar fi în calitate de cugetat de asemenea existent, cineva n-ar putea de asemenea să se contrazică, dacă s-ar părea astfel, atunci lumea ar vorbi tocmai de diferit. Arta discutării ajunse din ce în ce mai mult o simplă eristică, una care avea în vedere numai aceasta, să discute asupra oricărui lucru ce-i place cu îndemănare formală *pro et contra*,

și care se interesa înainte de toate de capabilitatea, de a zăpăci pe auditor, de a-l sili la răspunsuri absurde și de a contrazice pe adversar.

Un exemplu instructiv oferă *Dissoi λόγοι* (cuvinte cu două înțelesuri) prelegeri de școală, născute pe la anul 400. Cu plastică aroganță descrie Platon în al său *Euthydemos* activitatea eristicilor-de asemenea expresia *eristikeē* este întrebuințată aici pentru prima dată despre înțelepciunea sofistilor-cu exemplul celor doi frați Euthydemos și Dionysodoros, și Aristotele și-a dat osteneala să rânduiască sistematic în ultima carte a *Topicii* (*Peri sôphistikôon elêghoôn* = despre dovezile sofistilor) aceste scăpărări. Cele mai multe dintre acestea sunt glume de limbă: înțeles dublu în cuvinte, în terminațiuni, în formele sintactice stau la temelie de cele mai multe ori. Marea trecere, de care se bucurau aceste glume în Grecia, mai ales în Atena, se explică din înclinarea tinerească spre cearta de vorbe, din bucuria sudică de vorbărie, din trezirea criticii judicioase a lucrului obișnuit în fiecare zi.

Însă cea mai semnificativă a ajuns întrebuințarea contrastului între natură și așezământ de către sofistii mai tineri. Din epoca celor șapte înțelepți era obișnuită în Grecia reflexiunea asupra cuprinsului și observării legilor morale și politice. Însă abia dezvoltarea potențată a individualismului, abia grosolana ipocrizie a politicii externe a Atenei, abia anarhia democrației ateniene puse în discuție prin gura sofistilor justificarea acestor norme; și în timp ce și aici omul individual, cu poftele și nevoile sale actuale, era declarat ca măsura tuturor lucrurilor, puterea obligatorie a legilor căzu pradă aceleiași relativități ca și adevărul teoretic.

Punctul de vedere cel mai important, pe care l-a stabilit sofistica în această privință, este contrastul între menirea naturală și cea socială a omului. Din observarea nepotrivirii și a schimbării nu numai a prescripțiilor legale, dar și a regulilor morale, sofistica deduce, că cel puțin o mare parte din aceste reguli s-ar fi realizat abia prin convenție, prin așezământ omenesc (*thêsei* sau *nómoι*) și că general obligatorii ar putea fi numai astfel de legi, care ar fi hotărâte uniform în toți oamenii de natură, *physei*. În felul acesta Antiphon făcu atentă lumea asupra contrastului între dreptul natural și cel pozitiv și asupra slăbiciunii legilor pozitive, sprijinite pe simpla opinie, care legi, deplin în contrast cu cele naturale, ar aduce omului folos sau pagubă numai atunci, când el ar fi observat la urmarea sau călcarea lor, pentru ca pe de o parte să deducă de aici egalitatea naturală a oamenilor, de asemenea a elenilor și a barbarilor, și caracterul curat convențional al

formării pe clase sociale, ca și privilegiile aceloră, care sunt din familie bună, și pe de altă parte să deducă nevoia respectului de societate numai din folosul propriu, înțeles precis. În felul acesta Thrasymachos accentuă că, în ciuda întregii vorbării frumoase, dreptul n-ar fi de fapt nimic altceva decât aceea ce-ar folosi celui puternic și celui stăpânitor și ar aduce pagubă celui stăpânit, în timp ce Callicle, de-a-ndoaselea, desemna dreptul ca mijloc de apărare, pe care și l-ar fi instituit cei stăpâniți pentru asigurarea contra încălcărilor din partea stăpânitorilor, pentru ca apoi să opună de asemenea așezământului natura, să intervină pentru dreptul celui mai puternic, să stabilească cea mai deplină nedreptate în înțelesul pozitiv, ca izvorul întregii fericiri, și să pună mai sus de tot viața celui mai puternic, care, când este necesar, părănd drept, să fie drept, în calitate de stăpân necondiționat asupra tuturor celorlalți, ar putea să-și satisfacă toate plăcerile și poftele și să facă în general, orice i-ar plăcea. Astfel naturalul apărea ca mai valoros, mai solid, mai obligatoriu decât socialul, dreptul natural mai înalt decât dreptul pozitiv istoric, și în sensul acesta combătea din punctul de vedere al „dreptului natural” legile valabile. Pe terenul religiei însă, contrastul dintre natură și așezământ fu transpus prin Critias, conducătorul oligarhiei ateniene și căpetenia celor 30 de tirani. Firește, chiar Protagora manifestase îndoială în existența zeilor, Prodicos făcuse încercarea unei explicări psihologice a credinței în zei, însă abia lui Critias îi rămase rezervat să explice pe zei, ca nimic altceva decât ficțiuni deplin arbitrare, inventate din calcul politic. În felul acesta independența judecății individuale, care independență era anunțată de luminare, sfărâma domnia oricărei autorități și descompuse conținutul conștiinței populare.

Apoi firește nu este de trecut cu vederea, că și poezia a contribuit la transformarea părerilor religioase, după ce a ajuns în atingere mai apropiată cu filosofia. La Eschil, Sophocle, Pindar, Simonide, întreaga părere despre lume mai arată un cadru analog, ca poezia gnostică. Legături directe cu filosofia se găsesc abia la Euripide și la Epicharmos, care pare să fi stat aproape de pitagorei, însă pare să fi fost familiar și cu celelalte doctrine filosofice din epoca sa.

„Dedivizarea naturii prin știință” împinse din ce în ce mai mult la interpretarea etico-alegorică a figurilor de zei și permise, pe de altă parte, comediei (Epicharmos, Cratinos, Eupolis) să caricaturizeze cu persiflarea glumeață antropomorfismul biruit în serios.

Sofiștii și filosofia naturii

Atitudinea sofiștilor, cu opunerea lor la speculația din filosofia naturii și cu adresarea lor la activitatea etico-politică, a ajuns de însemnătate fundamentală în amândouă laturile. Pe de o parte, în cercurile filosofilor naturii, tendința speculativă se dă înapoi în mod hotărât și, în loc de a păși la noi emiteri de păreri, face loc unei reveniri la sisteme mai vechi, care revenire se leagă în parte cu o înclinare spre eclectism, însă și cu o lărgire puternică a studiilor speciale, pe de altă parte însă în general se face observabil un interes mai însuflețit pentru problemele etice, care interes duce în cele din urmă până la deplina respingere a oricărei discuțiuni din filosofia naturii. Aici în lupta pentru filosofia naturii, care luptă începuse de la apariția lui Parmenide, decisiva căzuse în defavorul ei. Chestiuni etico-politice pășesc cu totul în locul ei.

La filosofii naturii, care revin la sistemele vechi, aparțin nu numai acei naturaliști mai tineri, menționați de Aristotel, care priveau ca materie a lumii un compromis, fie între aer și apă, fie între foc și aer, dar și *Hippon* din *Samos* cel care nu ne este cunoscut mai precis, care a trăit în timpul lui Pericle și, cu apel la natura umedă a seminței animale, făcu umedul ca principiu al lumii, ca și *Ideus* din *Himera*, care statuă, împreună cu Anaximene, aerul ca *archeé*. Însă și Archelaos din Atena, școlarul lui Anaxagora, este de socotit aici, când egala cu „aerul” *migma* (amestecul) profesorului său, în care *migma* puse însă și spiritul. Influența sofisticii o arată însă în afirmarea sa, că dreptul și nedreptul n-ar exista din natură, ci că el ar atârna de așezământ. Mai departe, ca un semn remarcabil al acestei atitudini spirituale, este de menționat *Diogene din Apollonia*.

Despre viața sa știm, că a și fost cunoscut în Atena pe la 425. Dacă însă locul său de naștere fu Apollonia cretană, ajunge îndoielnic prin dialectul ionic al scrierii sale, *Peri physeos*. Schleiermacher, care pentru prima dată în tratatul său asupra lui Diogene îl pusese pe acesta foarte sus și în același timp îl fixase timpuriu din punct de vedere cronologic, a ajuns mai târziu la părerea, că Diogene ar fi un eclectic lipsit de principii. De ultima concepție s-a alăturat Zeller, de asemenea Diels, care a dovedit cu succes dependența lui Diogene de Anaxagora și Leucip.

Desigur, sub impresia relativismului sofistic, Diogene pune la începutul scrierii sale cerința, că fiecare cercetare științifică ar trebui să aibă un punct de plecare incontestabil (*archeën*

anamphisbeéteeton). Acum pe acest punct de plecare îl formează socotirea, că procesul întâmplării, transformarea lucrurilor unele în altele și înrâurirea lor reciprocă unele asupra altora, ar fi explicabile numai cu presupunerea unei esențe fundamentale comune, ca transformări schimbătoare ale căreia (*heteroióseis*) ar trebui să fie concepute toate lucrurile separate. De aceea revine de la teoriile pluraliste ale lui Anaxagora și Empedocle la monismul milezienilor. Însă în amănunte ia ca punct de plecare mai ales pe Anaximene. Hotărăște străprincipiul ca aer, însă sub influența lui Anaxagora îi atribuie toate calitățile posibile, și consideră ca semnele constitutive ale aerului pe de o parte, în felul ionienilor, mobilitatea și vitalitatea, pe de altă parte, iarăși în legătură cu Anaxagora, raționalitatea și oportunitatea, care se înfățișează în rânduirea și determinările regulate ale universului. Din procesul condensării și rarefierii, cu care intervin în același timp schimbări calitative, lăasă apoi în chip analog ca și ionienii, lumea mărginită să se nască și să piară periodic în vidul infinit, luat de la Leucip. Și-a îndreptat atenția și la fenomenele astronomice și meteorologice și s-a lăsat condus la aceasta de asemenea de Anaximandru. Totuși interesul său principal aparține organismelor. Dintre organisme, plantele treceau pentru el încă drept neânsuflețite, deoarece nu ar putea să inspire aer, care forma pentru el esența sufletului. Însă la animale și oameni, aerul cald pătrunde, amestecat odată cu sângele, în vine prin corpul întreg și condiționează, prin variata sa căldură sau umezeală, diferența viețuitoarelor în figură, fel de viață și capacitate de cugetare. Deoarece de acasă era medic, este inteligibil, că l-au atras mai ales fenomenele psihologice și fiziologice. Și cercetarea empirică în amănunt, pe care a depus-o aici, firește și acum iarăși cu considerarea variată a celor anterioare, este de pretins că meritul său principal și lasă să recunoaștem în același timp un simț fin, pătrunzător în amănunt, pentru cercetarea lumii organice.

Pe de altă parte în Efes exista mai departe o școală, care păstra vii teoriile lui Heraclit, însă nu i-a micșorat paradoxia, ci pare s-o fi și ascuțit în chip entuziast și nemetodic, pe care chip Platon îl batjocorește ca vanitate. Cel puțin se raportează asupra celui mai însemnat dintre acești heraclitieni, asupra lui *Cratylus*, un contemporan mai tânăr al lui Socrate, profesorul lui Platon în același timp, că propoziția lui Heraclit, că omul nu s-ar putea cufunda de două ori în apele aceluiași fluviu, el a ascuțit-o până acolo, că aceasta nu s-ar putea petrece nici chiar odată, și, din teoria despre alterarea

necurmată a lucrurilor, ar fi tras urmarea că în general n-ar fi posibilă o declarație și o judecată.

Sofiștii și pitagoreii. Philolaos

În această epocă, îndreptată la problemele etice, apar și pitagoreii iarăși acum și, conform cu caracterul timpului îndreptat la răspândirea știrei, au transmis publicității doctrina lor ținută până acum secretă. Cel puțin *Philolaos*, care face parte din această epocă, ne este desemnat ca primul pitagoreu, care a editat într-o operă filosofia pitagoreică.

Philolaos, originar din Tarent, poate să fie considerat în general, drept contemporan al lui Socrate. Despre împrejurările vieții sale, nu se cunoaște nimic mai mult, decât că el, ca și alți pitagorei, de pildă Lysis, se opri câțva timp în Teba, unde Simmias și Kebes, prin care cercul socratic ajunsese cunoscut cu filosofia pitagoreică, îi fură școlarii săi; cum Simmias și Kebes fuseseră de față la moartea lui Socrate ca tineri, el trebuie să fi fost în Teba chiar la sfârșitul secolului al cincilea. Probabil la începutul secolului al patrulea se înapoia în Grecia Mare, unde chiar Platon i-ar fi făcut cunoștință personală.

Lângă Philolaos este numit în Italia Cleinias din Tarent, în Teba este numit profesorul lui Epaminonda, Lysis, ca școlar al cărui este numit Eurytos, din Crotona sau Tarent, care el însuși avu iarăși ca școlari pe Xenophilos din Chalcis tracian și pe Echeocrates, Diocles și Polymnastos. În Cirene este menționat Prorus, în Atena Simmias și Kebes; aproape mitici sunt locrianul Timaios și lucanianul Ocellos. Despre toți aceștia nu se cunoaște nimic oarecum sigur, cu privire la doctrina filosofică.

Acum, este în adevăr probabil în cel mai înalt grad, că, pentru Philolaos ca și pentru pitagorei în general, etica a fost lucrul principal și că filosofia sa teoretică, întocmai ca și filosofia pitagoreilor mai vechi, a stat numai în serviciul eticii. De asemenea la el ne întâmpină în orice caz o părere despre viață, care în trăsăturile sale principale este cu totul de acord cu părerea școlii vechi. Ideile orfice despre om ca proprietate a zeilor, despre metempsihoză, despre corp ca o închisoare a sufletului *sóoma* = corp, *séema* = mormânt) despre scăparea sufletului de viața corpului, apar și la el iarăși, și în legătură cu aceasta avizul de a se feri de sinucidere, ca de o liberare violentă a sufletului și trimiterea la o viață bună și curată, cum o preda filosofia. Însă ceea ce predă filosofia sa, este valoarea rânduiri. Acest gând

trebuie să fi fost acela, prin care Philolaos își uni filosofia sa despre natură cu etica, și prin aceasta dădu eticii în același timp o motivare teoretică. Căci, spre dovada și spre determinarea unui principiu rânduitor în lume, s-a îndreptat în prima linie filosofia sa despre natură.

Tot Fiindul, astfel începe filosofia sa, se compune din nemărginit și din mărginitor, dintre care nemărginitul este principiul întregii nerânduiri, întregului său și al oricărei greșeli-așadar principiul defectului fizic, etic și intelectual-în timp ce mărginitorul pricinuieste în totul contrariul. Și acest principiu al ordinii, Philolaos îl identifică acum cu numărul, în spiritul vechiului pitagoreism. Însă corespunzând tendinței epocii sale, Philolaos caută să consolideze această identificare cu un șir întreg de fapte empirice și de reflecțiuni. Pentru acest scop, trimite nu numai la ordinea în lumea cerească și subcerească, dar de asemenea declară, că puterea numărului se face observabilă și în orice cugetare și acțiune a omului, tot așa ca și în înfăptuirea sa tehnică. În special revine la muzică. Constatările asupra acelor relații muzicale simple, din care izvorăște armonia muzicală, trebuie să-i servească și lui ca mărturie pentru teza sa. Însă de însemnătatea cea mai mare este totuși trimiterea sa la valoarea numărului pentru cunoaștere. „Și de fapt chiar totul, ce lumea poate cunoaște, are un număr. Căci fără număr nimic nu se poate prinde sau cunoaște”. Aici iese la iveală, pentru prima dată lămurit, gândul așa de extrem de important pentru filosofia ulterioară, că numai mărginitul și determinatul poate fi obiect al cunoașterii.

Acest număr caută să-l desfacă apoi mai departe în speciile sale și îndeosebi numere cu soț și fără soț, cu subspeeile lor variate, la care adaugă numărul unu ca număr par-impair, din care are să se nască toate celelalte.

Din subgenurile numerelor fac parte numerele prime și cele compuse, numerele triunghiulare, pătrate, cu unghiurile drepte, despre care însă nu este sigur în amănunt, în ce măsură se coboară de la Philolaos. De asemenea interpretarea expresiunilor nu este lămurită încă.

Interpretările de mai târziu stoico-neoplatonice, respectiv neopitagoreice, caută să regăsească în contrastul soțului și celui fără soț contrastul forței și materiei, sau pe al spiritului și pe al materiei, și fac să iasă diada din monada divină; totuși în rapoartele lui Platon și Aristotel, care ar fi fost desigur special de atenți asupra acestui punct, nu se pot dovedi cele mai neânsemnate urme de o astfel de concepție.

De asemenea explicațiile lui Simplicius asupra noțiunii duble de *hén*, sau asupra deosebirii între *monáas* și *hén*, după care *monáas* ar fi adevăratul *archéé*, *hén* și *dyás aóristos* ar fi din contră *archai* secundare ieșite, din *monáas* sau *stoichéia*, sunt scoase probabil din speculație neopitagoreică.

Însă, dacă mai departe îl interesa determinarea esenței numărului și a nemărginitului, atunci crezu, că pentru o pătrundere precisă în această esență ar fi nevoie de înțelepciunea divină, în timp ce oamenii și-ar putea face esența ceva mai lămurită numai la numărul cel mai perfect dintre toate. Însă acest număr cel mai perfect este pentru el numărul zece. De aceea s-a ocupat special de amănunțit cu acest număr zece. Numărul zece este cel mai perfect, fiindcă el este primul, care apucă sub sine atât deopotrivă de multe numere pare ca și impare, cât și numere prime și compuse, și fiindcă în fine de asemenea toate relațiile posibile între numere sunt deja cuprinse în numărul zece. Însemnătatea numărului zece iese la iveală în ochii săi în faptul, că el este principiul pentru orice fire și orice naștere. El cuprinde noțiunile celor patru dimenisuni elementare, întrucât unul este noțiunea punctului, doi este noțiunea liniei, trei este noțiunea suprafeței și patru este noțiunea piramidei cu a corpului primar, numărul zece cuprinde însă și procesul nașterii, întrucât orice naștere începe cu punctul și se termină în corp. Și în felul acesta a încercat să arate în chip multiplu, nicidecum liber de arbitrar, însemnătatea numărului zece, pentru a-l stabili în cele din urmă ca principiu și conducător al oricărei vieți divine, cerești și omenești. Însă întrucât numărul zece era înfățișat simbolic, aceasta putea de asemenea să-i ia locul.

Pentru explicarea ordinii universale însă, nu-i erau de ajuns încă lui Philolaus cele două principii: al numărului și al nelimitatului. Pentru el sunt prea diferite, pentru ea să poată fi împreunate în unitate, fără un principiu mijlocitor. În felul acesta adaugă la cele două încă armonia „născută oricum”-o expresie, care în gura sa are în adevăr imediat un gust accesoriu muzical.

Din aceste principii construi apoi lumea și toate lucrurile din ea. Însă la aceasta numărul pășește pretutindeni pe primul plan. La nașterea lumii se formă mai întâi în mijlocul ei corpul primar, piramida, pe care Philolaos o identifica cu focul, sub influența heracliteismului pătruns în școală deja mai devreme, și o concepu ca forța însuflețitoare și motrice. Lăsa apoi procesul formării lumii să se întindă din mijloc spre toate laturile și să se îndeplinească așa, ca

neîngrăditul să fie modelat și rânduit sub activitatea armoniei prin număr. În felul acesta trebuiau să se realizeze cele patru elemente, pe care le-a luat de la Empedocle, și pe care le lăsa să fie unite printr-un al cincelea corp în sfera lumii, ținută împreună prin legătura căii lactee. Din elemente trebuia să se nască mai departe corpurile separate ale lumii, la distanțe determinate numeric unele de altele, și să se miște toate, deci inclusiv pământul, împrejurul centrului. Numărul lor îl fixă însă la zece, de hatârul însemnătății numărului zece, și adaugă de aceea la cerul cu stele fixe, la cele cinci planete, la soare, la lună și la pământ încă și contrapământul circular, între pământ și focul central. Lumea întreagă o împărți în cele din urmă, după gradul perfecțiunii lor, în trei sfere, dintre care pe cea mai curată, cerul cu stele fixe, o desemna ca Olimp, pe lumea deasupra lunii o desemna drept cosmos de hatârul ordinei și pe cea sublunară o desemna, ca lume a alterării, drept Uranuş.

Philolaos s-a ocupat de asemenea foarte amănunțit cu probleme speciale. Chestiuni astronomice și muzicale stau la aceasta pe primul plan, însă de asemenea procese psihologice și fiziologice l-au preocupat. Și la aceasta, speculația numerelor a jucat un rol important. Pretutindeni se poate recunoaște străduința, de a construi ordinea armonică a lucrurilor în sferele individuale ale realității, după schema sistemului cu numere. La aceasta servește mai ales numărul zece și *tetraktis*, și mistica numerelor, sau simbolismul numerelor, pare să fi constat în aceea, că Philolaos aduse în legătură noțiunile fundamentale ale diferitelor domenii de cunoaștere cu numerele, pentru a exprima prin aceasta poziția lor unele față de altele, valoarea lor și însemnătatea lor.

Gândul ideal al unei rânduirii a lucrurilor, determinată permanent de șirul numerelor, plutește înaintea ochilor: însă un amănunt se dezvoltă de la sine înțeles, un mare arbitrar, o simbolizare și paralelizare misteriozatoare. Lângă numărul zece al corpurilor din lume, se găsește numărul patru al elementelor, alături de șirul stăpânit evident iarăși de numărul zece: 1. punctul, 2. linia, 3. suprafața, 4. corpul, 5. determinarea calitativă, 6. însuflețirea, 7. rațiunea etc., numărul patru al principiilor viețuitoarelor: 1. rațiunea în creier, 2. senzația în inimă, 3. încolțirea în buric, 4. reproducerea în *genitalibus*. De asemenea factorii corporali și etici, ca sănătatea, iubirea, prietenia, cuminenția sunt desemnați în numere. În același timp apoi acele noțiuni, trimit unele la altele și sunt înrudite; cu aceasta stă în legătură desigur și faptul, că diferitele lucruri au să fi fost împărțite la un

număr zece de zei. Cu această procedare nemetodică de tot, este îndeajuns de înțeleș, că această primă schiță a unei legalități matematice a universului se termină cu o zăpăceală stearpă. Nu este de judecat în alt chip și încercarea unui școlar al lui Philolaos, Eurytos din Crotona, care caută să dea pentru fiecare animal și pentru fiecare plantă numărul, care-i formează ființa prin aceea, că le înconjură formele cu pietricele.

Un alt filosof aparținător școalei pitagoreice din această epocă, *Ecphantos* din Siracuza, s-a limitat în adevăr cu totul la chestiuni din filosofia naturii și este un reprezentant tipic al încercărilor de mijlocire, ivite adeseori în această epocă. În primul rând, anume a unit doctrina pitagoreică cu cea atomistă (și analog probabil *Xanthos*), întrucât concepu mai întâi străprinciipiile pitagoreilor drept corporale și ce e drept ca atomi. Afară de aceasta, se găsesc la el ecouri din doctrina *nóus* a lui *Anáxagora*: atomii, diferiți după mărime, formă și forță, sunt mișcați prin *nóus* în așa fel, că din ei se formează și se conservă lumea unitară, perfectă, sferică. *Ecphantos* trebuie să fi predat de asemenea, ca unul dintre primii, rotația pământului.

Sofiștii și atomiștii. Democrit

Netăgăduit, cel mai însemnat dintre toți acești epigoni din filosofia naturii, este în timpul acesta *D e m o c r i t* din Abdera, poate cel mai mare cercetător al naturii în antichitate, în general. Se născuse pe la 460 și-și primi imboldurile științifice în școala lui *Leucip*. Cu simțul cel mai viu pentru cercetarea amănunțită din știința naturii, petrecu timp de mai mulți ani în călătorii, care-l duseră nu numai prin Grecia, ci și în Egipt și în o mare parte din Asia Mică până în Persia. După înapoierea sa, trăi până la moarte (pe la 370), devotat cercetării științifice, în patria sa, mult stimat în cercul școlarilor săi, departe și străin de cercul de cultură attică, în care lumea luă cunoștință și de el pentru prima oară, abia în legătură ocazională poate cu doctorul *Hipocrate*, care-și petrecea bătrânețea în *Larissa*.

Puncte de sprijin aproximativ sigure pentru determinarea timpului vieții lui *Democrit* oferă spusa sa, c-ar fi fost cu 40 de ani mai tânăr decât *Anaxagora*, și fixarea timpului compunerii operii sale *Mikròs diákosmos* la anul 420. Cunoștina lui *Democrit* cu doctrinele celor doi compatrioți ai săi, *Leucip* și *Protagora*, este asigurată deplin de mărturiile celor vechi și de caracterul filosofiei sale. Și pe eleați i-a cunoscut fără îndoială, față de marea sa erudiție a cunoscut desigur și

pe cei mai mulți dintre ceilalți naturaliști, despre care fapt se pot recunoaște ici și colo urme în sistemul său. El sta departe de doctrina numerelor a pitagoreilor, și legătura prietenească cu aceștia, care i se atribuie, se poate să se fi referit desigur numai la cercetări matematice și poate în parte la cercetări filologice și etice. A fost familiar de asemenea cu teoriile filosofilor naturaliști de mai târziu, ca și cu apariția sofistilor mai tineri. De la marele său contemporan Socrate n-a încercat nici un fel de influență.

Durata călătoriilor lui Democrit a fost probabil de aproape cinci ani. Pentru concepțiile sale filosofice, mai ales cu felul său de cugetare abătut de la orice misticism și mitologie, n-a putut câștiga nimic din călătoriile, cu atât mai mult însă a câștigat în lărgimea experienței vieții și în roadele zelului său de colecționar. După înapoierea sa la Abdera, a început cu activitatea sa didactică și cu lucrările sale literare și probabil activitatea sa s-a întins prin întreaga *matura vetustas*. Slăvit de către concetățenii săi-trebuie să-i fi dat porecla de *sophia*-puțin ocupat, pe cât se pare, cu lucrurile publice, a ajuns la o vârstă înaltă, asupra căreia datele șovăiesc între 90 și 100 de ani. Legătura, nu neprobabilă în sine, cu Hipocrate a dat prilej în epoca mai târzie la substituirea unei corespondențe între amândoi bărbații.

Activitatea publicistică a lui Democrit a fost evident foarte voluminoasă. Chiar dacă o parte din operele, pe care platonicul Trasyllos (sub împăratul Tiberius), tocmai ca pe acelea ale lui Platon, le rânduise în 15 tetralogii și ale căror titluri se păstrează la Diogenes Laertios îi erau atribuite pe nedrept, apoi totuși rămâne și acum un număr însemnat, în care sunt reprezentate toate domeniile posibile, matematica și medicina, metafizica și fizica, fiziologia și psihologia, teoria cunoștinței și etica, estetica și tehnica. Chestiunea autenticității, întrucât scrierile însele nu există, este de hotărât numai în puține puncte cu probabilitatea aproximativă: absolut sigur este dovedit numai *Mikròs diákosmos* (micul mecanism) și scrierea *Perì euthymias* (despre liniștea sufletului).

Cei vechi lăudau în operele lui Democrit, care erau redactate în dialectul ionian, nu numai bogăția mare a cuprinsului, din care Aristotel a scos așa de mult în scrierile sale de științe naturale, dar și înalta desăvârșire a formei și-l puneau în aceasta alături de Platon și de alți mari scriitori. Ei admirau limpezimea expunerii sale și forța impresionantă a limbii sale pline de avânt.

Pierderea acestor scrieri, care pare să fi survenit în secolele 3 până la 5 p. Chr. n., este una dintre faptele cele mai lamentabile în situația izvoarelor filosofiei antice.

Filosofia lui Democrit

Bazele metafizice ale doctrinei lui Democrit erau date în atomismul luat de la Leucip. Însă pe de o parte, în intervalul acesta, se ridicaseră tot felul de păreri, care, dacă rămâneau nerăspunse, puteau să primejduiască atomismul, și pe de altă parte spiritul timpului nu cerea numai o intrare mai adâncă în cercetări speciale, dar și o întregire a filosofiei naturii cu ajutorul unei etici. Acestea fură problemele, în fața cărora se văzu pūs Democrit. Și le-a soluționat cu energie și cu îndemânare.

Cel mai primejdios, pentru orice atitudine științifică, i se păru lui atunci relativismul lui Protagora. Căci faptul de a ști, cuprindea pentru el caracteristica general valabilității, cu care semn caracteristic nu vrea să fie de acord principiul omul este măsura. De aceea pe acest principiu trebuie să-l fi combătut foarte ascuțit și să-i fi adus înainte de toate lucrurile obiecția, că singur se desființează, întrucât el trebuie să lasă a trece ca adevărată și părerea acelora, care-l socoteau ca fals. Însă tocmai prin această opunere în contra lui Protagora se văzu mișcat acum, să-și pună întrebarea după drumul la o cunoaștere adevărată. La aceasta răspunde în chipul următor. Face în primul rând deosebirea, de mult timp cunoscută, între cunoștința senzorială și cea rațională și respinge simțurile ca pe un mijloc demn de încredere în sine, de a ajunge la adevăr. Motivarea însă, pe care o dă pentru această, o ia de la reflecțiile lui Protagora. Senzația, astfel spune el împreună cu Protagora, este produsul mișcărilor care se combat reciproc, așadar atârână nu numai de calitatea excitării, dar și de calitatea subiectului, care calitate a subiectului se schimbă cu starea și cu vârsta acestuia. De aceea nu poate fi vorba de faptul, că senzațiile luate în sine ne mijlocesc Fiindul cu adevărat, ele ne dau numai o cunoștință neadevărată și obscură. Însă pe de altă parte stă totuși și el, ca și Leucip și contemporanii din filosofia naturii ai acestuia, pe punctul de vedere, că raționalismul curat al eleaților nu poate duce de asemenea la nimic, dar, că în ciuda obscurității lor, simțurile trebuie să formeze punctul de plecare al oricărei cunoștințe. Însă cunoștința poate să fie ajunsă numai cu ajutorul rațiunii. Ea oferă *criterium*, de care trebuie să se servească cineva, pentru a deosebi adevărul și

falsitatea înlăuntrul datelor simțurilor: caracterul lor relativ sau nerelativ. Ceea ce face impresia egală asupra tuturor, este de socotit ca real, în timp ce aceea, ce apare unuia așa și altuia altfel, are numai însemnătatea subiectivă și în realitate nu mai poate fi socotit așa sau așa. Cu acest *criterium* crede că poate să se elibereze de subiectivismul absolut și că poate să găsească drumul la un adevăr valabil obiectiv. Și împreună cu el ajunge din partea teoriei cunoștinței la aceeași consecință, pe care o dobândise Leucip prin speculații metafizice: reale sunt la lucrurile perceptibile, forma lor spațială, greutatea lor (determinată de masa materialului, scăzând vidul închis de material) și densitatea lor (dependentă de felul împărțirii materialului și al vidului) și duritatea. Acestea sunt însușirile primare, adică acelea, care se cuvin lucrurilor în sine: însă pe toate celelalte: culori, temperaturi, mirosuri și gusturi le posedă numai într-atât, întrucât influențează asupra ființelor perceptive. Aceste calități secundare de aceea nu sunt caracteristicile lucrurilor, ci stări de percepere, la baza cărora stau în realitate numai atomii și vidul. Și în felul acesta dă tezei fundamentale atomiste, cu categoria sofistică a contrastului între așezământul omenesc și între natura adevărată, formularea: *nómooi glyky kai, nómooi pikrón, nómooi thermón, nómooi psychrón, nómooi chroieé; eteei dè átoma kai kenón* (după învoială dulce, după învoială amar, după învoială cald, după învoială rece, după învoială culoare, în realitate însă atomii și golul.

Este de observat, că opera lui Democrit *gnoómee gneesíee* (părerea exactă) se referă la spațiu și la raporturile matematice posibile în spațiu. În ce măsură se găsesc aici legături cu pitagoreii, rămâne să se vadă. De aplicarea cu adevărat rodnică a matematicii la teoria naturalistă, așa cum a introdus-o Galilei, Democrit este firește încă tot așa de departe ca pitagoreii și ca Academia.

Însă, dacă el credea că a învins prin această reflecție relativismul lui Protagora și că a găsit un drum la cunoașterea adevărului, ascuns cu adevărat în adânc, apoi căută acum să asigure mai departe teoria atomistă și față de alte îndoieli obiective. În felul acesta, respinse admiterea empedocleeano-anaxagoreică a unui principiu motrice special, cu trimiterea la veșnicia mișcării; respinse explicarea teleologică a lumii cu observația, că totul tocmai de aceea ar fi *ápeiron*, fiindcă ar lipsi o inteligență, care să-l rânduiască; și identifică în mod formal, pentru a face imposibilă orice înțelegere rea a atomismului, necesitatea, deja accentuată de Leucip, a întâmplării pentru cosmos cu *dínee*, vârtejul. Toată întâmplarea reală este

mecanica atomilor: mișcarea neîntreruptă, în care ei se află de la obârșie, duce la ciocnirea între atomi și, mai departe, la legări și despărțiri, care apar ca naștere și trecere a diferitelor lucruri. Acesta este singurul motiv de explicare pentru orice întâmplare. Cu aceasta este respinsă de mai înainte orice concepție teleologică, și oricât de mult trimise Democrit, plin de admirație în fiziologia sa, la oportunitatea din construcția și funcția organismelor, tot atât de puțin a văzut evident în această oportunitate motivul sau cauza pentru modelarea de fapt.

Mecanismul, pronunțat antiteleologic, este vădit motivul principal pentru adâncă prăpastie, care rămase existentă între doctrina lui Democrit și filosofia attică și atunci, când Aristotel dădu dreptate cel puțin naturalistului Democrit, în același timp fu motivul pentru faptul, că, după victoria filosofiei attice, Democrit căzu în uitare, până ce știința modernă a naturii, care se declară pentru principiul său, îi dădu sprijin pentru recunoaștere târzie. Cu aceasta vine la conștiință lămurită și limpede și stăpânește ca postulat metodic întregul sistem atomist, un moment foarte însemnat, oricum este de judecat. Nu este de mirare, că *anágkee* democritiană, lipsită de orice gânduri de scop, făcu impresia de accidental asupra cugetătorilor îndreptați spre teleologie ca Aristotel. În înțelesul lui Democrit, *autómaton* nu forma în nici un caz un contrast față de necesitate, pe când Aristotel îl pune pe aceeași treaptă cu *tychee* și nu știe să împace, cum aceiași oameni, care înlăuntrul lumii terminate reduc toate fenomenele la cauze determinate, nu simt nevoia să dea explicație pentru însăși formarea lumii. Când și mărturiile de mai târziu fac pe Democrit reprezentantul întâmplării, asta se înțelege ușor dintr-o confundare a lui Democrit cu Epicur, fără ca această transmitere să fi trebuit să se facă tocmai sub influența stoică.

Cu privire la străprincipiile materiale însă accentuă, față de Empedocle, că și elementele n-ar fi nimic altceva decât complexe de atomi și căută, față de motivul anaxagoreic pentru varietatea calitativă a strămateriilor, să justifice lipsa lor de calitate prin aceea, că se sili în chipul cel mai amănunțit să explice calitățile și gusturile lor variate din influențarea însușirilor și a raporturilor de situație spațiale cu totul determinate ale atomilor, care le constituie.

Cu acestea toate Democrit se mișcă însă cu totul în cercul de gândire al profesorului său. Dincolo de el merge abia cu o prelucrare neobișnuit de incisivă și rodnică a domeniilor speciale și, mai înainte de toate, cu primirea de considerații etice în filosofia atomistă.

Dintre discuțiile speciale, confecționarea unui calendar astronomic, de care trebuie să se mai fi servit Ptolemaios, arată înclinarea spre grija empirică, una care caracterizează pe Democrit. Încercarea unei istorii culturale, în care reduce nașterea artei la limitarea animalelor, însă toată arta o consideră, nu ca pe cealaltă dezvoltare a omului, ca pe un produs al nevoii, ci ca pe un produs al luxului, și în care face atent asupra faptului, că nici o artă n-ar fi posibilă fără un anumit entuziasm, această istorie culturală arată atât lărgimea privirii sale cât și înțelegerea sa artistică. Intervenția sa pentru caracterul numai convențional al cuvintelor ar putea însă să trimită înapoi la predecesorii sofistici. Special de cu grijă pare să fi terminat psihologia lui Leucip. În general stă în chip natural pe punctul de vedere al profesorului său. Și pentru el, sufletul constă din atomii de foc și fenomenele sufletești sunt mișcări ale atomilor. Însă mult mai amănunțit ca Leucip, s-a ocupat cu problema realizării acestor procese. Aici primește cu privire la percepere, în esență, teoria empedocleeană a porilor și a scurgerilor și pare de asemenea să fi făcut încercarea, de a lega teoria ideilor a lui Leucip cu ea prin gândul, că *eídoola* s-ar realiza abia prin imprimarea (emanațiunilor) lucrurilor în aer. Această doctrină a idolilor o folosi apoi și pentru explicarea viselor, de asemenea a viselor profetice, întrucât admise, că anumite eidola ar pătrunde neobservate ziua, după ce încetarea senzațiilor simțurilor ar influența asupra sufletului și în felul acesta ar produce visele, în care vise eidola ar trebui să dea știre și despre stările interne ale altor oameni. Tot astfel căută cu ajutorul idolilor să explice acțiunea deocherii. Însă în ceea ce privește cugetarea, atunci accentua înainte de toate necesitatea amestecării precise de atomi sufletești și corporali. Căldura sau răcoarea prea mare, condiționate de amestecul rău, le considera drept cauza lui *allophronéin* (a cugeta altceva). Psihologică este în fine și poziția sa față de teologie. Toată credința în zeii interpretați alegoric și de el, ca și de Anaxagora, o reduce pe de o parte la teama oamenilor față de fenomenele mari și neînțelese de ei ale naturii, în timp ce pe de altă parte luă în ajutor gândul, că ar exista ființe supraomenești (complexe de atomi), și chipurile venite de la ei ar fi adus pe oameni la gândul unei existenți de zei.

Etica lui Democrit

De asemenea etica lui Democrit își are rădăcina în psihologia sa; de asemenea sentimentele și poftirile sunt *kineéseis* (mișcări), mișcări ale atomilor de foc. Ele fac fericirea, când sunt liniștite, ele fac pe om nefericit, când devin puternice și violente. De aceea Democrit determină fericirea ca liniștea (*heesychía*) sufletului, pe care o desemnează cel mai drag cu vorba *euthymía* (buna dispoziție) sau și cu multe ale expresiuni, ca *athambía* (neânfricarea), *atharaxía* (neturburarea), *athavmasía* (nemirarea), *harmonía* (împăcarea), *xymmetría* (măsura), mai ales și *euestóo* (buna stare) și căreia îi pune în față drept contrast al ei toate mișcările violente. Însă întrucât el face liniștea sufletului (*eudaimonía*) în mod formal ca *télos* (scop), Democrit ajunge întemeietorul eudaimonismului.

Încercarea unei reduceri a tuturor determinărilor calitative la determinări cantitative, care încercare constituie în mod foarte propriu situația specială a atomismului democritian în știința veche, își găsește deci în etică încheierea încoronatoare.

Însă eudaimonismul lui Democrit este absolut nobil și curat. Cine vrea să ajungă la fericire, spune el, trebuie să posede, înainte de toate lucrurile, capacitatea, de a face deosebirea între aceea, ce-i folosește și aceea, ce-i păgubește. Posibilitatea pentru aceasta o oferă sentimentele plăcerii și neplăcerii, care trec de-a dreptul drept criterii pe terenul practic. Însă, după cum față de relativismul sofistic pe terenul teoretic, înlăuntrul senzațiilor, făcu deosebirea între senzații valabile subiectiv și obiectiv, tot astfel deosebește și aici între cel plăcut valabil numai relativ și cel bun valabil absolut. La plăcutul relativ socotește plăcerile trupești sau senzoriale, așa cum le aduce cu sine posedarea frumuseții sau glòria, sau bogăția, din contră la bunul absolut socotește numai însușirea dreaptă a sufletului, așa cum se exprimă în faptul, că omul simte bucurie numai la frumos, și răul nu numai că nu-l face, da nici măcar nu-l vrea. Așadar nu bunurile materiale, ci bunurile sufletești pășesc în primul loc pentru Democrit, și felul simțirii ajunge pentru el măsura pentru valoarea morală a omului. Independent de exterior, omul trebuie să fie în stare să-și scoată bucuriile din sine însuși.

Această concepție superioară despre eudaimonie stă acum la bază pretutindeni pentru dezvoltările etice diferite. Ele sunt totdeauna chibzuite pentru dobândirea lui *euestóo* și caută să prevină orice agitație puternică. De aceea Democrit recomandă, înainte de toate

lucrurile, înțelepciunea în înțelesul nu de sterilă poliștiință, ci în înțelesul de gândire inteligentă, prin care sufletul de asemenea este scăpat mai întâi de toate neliniștele și turburările care-l agită, mai ales de frica de moarte, și prin aceasta poate fi adus la viațuire armonică. Astfel pricina oricărei purtări false o vede înainte de toate în necunoașterea lucrului mai bun. De aceea recomandă dreptatea mai departe și în același timp că întregire a înțelepciunii, care, așa cum sunt oamenii acum odată, nu poate garanta ea singură bunătatea acțiunii. Însă dreptate se cheamă pentru el nimic altceva decât a face, ceea ce trebuie să fie, și, în contrastul cel mai ascutit cu sofistica, se pune pe punctul de vedere recunoscut foarte adeseori numai de Socrate, că acela care face nedreptate, este mai nefericit decât acela, care o suferă. Mai departe recomandă vitejia ca un tovarăș prețios nu numai în lupta în contra destinului, dar și în contra plăcerilor, de care este plin omul. Și de aceea pășește în cele din urmă de asemenea încă pentru cumpătare, însă la aceasta se gândește nu numai în bucurare, dar și în făptuire. Cine vrea să fie fericit, trebuie să știe să se limiteze și să nu se apuce de nimic, ce-i întrece puterea și natura. Însă aceste cerințe trebuie să fie împlinite prin o educare precisă, dintre ai cărei trei factori și el pune învățământul pe treapta cea mai înaltă, care învățământ trage în jurul omului un zid mântuitor și-i dă o natură nouă și mai bună. Ținta sa principală o are de îndreptat învățământul, în ochii lui Democrit, acolo, că el înlătură frivolitatea, izvorul tuturor plăcerilor rele și cu aceasta izvorul întregii perversități, și în locul ei rușinea, mai înainte de toată rușinea față de sine însuși, care după cum este convins, poate chezașui singură în ultima linie bunătatea omului. Pătrunderea cu mintea în ce e bun, unită cu stima față de sine însuși, este așadar pentru Democrit ultimul motiv al bunătații sufletești. De aceea înțeleptul nu are nevoie și de legi externe, ci poate trăi fără ele. Astfel se poate spune cu dreptate, că în aceste maxime ale lui Democrit și-a găsit expresia limpede pentru prima dată gândul kantian despre autonomia moralului.

Numeroasele sentințe amănunțite, care sunt transmise de la Democrit, se îmbină toate în cadrul acestei păreri nobile și înalte despre viață: cum însă toate sunt transmise lipsite de legătură, nu se mai poate stabili, dacă și în ce măsură ele au găsit vreo derivare sistematică din gândul fundamental dezvoltat. Sigur este, că, oricât de neânsemnate sau neautentice sunt unele sentințe, majoritatea covârșitoare poartă pecetea unei personalități unitare, cu simțăminte înalte și plină de caracter. Aceasta are valoare de pildă despre

declarațiile asupra prieteniei, a cărei valoare înaltă este recunoscută în mod viu, totuși numai în cazul că se sprijină de acord, mai ales între oameni inteligenți, ca și asupra însemnătății vieții de stat, pentru care arată deplină înțelegere, -fără ca totuși să-i fie străină nedependența internă a înțeleptului de formele date de stat, care nedependență îl face ca și pe Empedocle reprezentantul cosmopolitismului. Cu atitudinea sa curat științifică este de acord și puțină prețuire de către el a vieții de familie, și foarte demnă de considerare este încercarea sa, de a deriva dreptul la pedeapsa cu moartea din punctul de vedere al binelui general.

După Democrit, școala abderită se pierde foarte repede. Chiar în cercetarea specială abia a mai produs ceva demn de numit, când îi lipsi capul conducător. Direcția sa filosofică însă înclină din ce în ce mai mult spre primirea de elemente sofistice și ajunse desigur, în legătură cu exprimarea lui Pitagora asupra zeilor, la un scepticism firește încă împăciuitor. *Metrodoros* din Chios și *Anaxarchos* din Abdera (însoțitorul lui Alexandru în campania din Asia) sunt numele cele mai remarcabile.

Școlarul acestuia, Pyrrhon, ajunse apoi întemeietorul scepticismului științific, în timp ce contemporanul Nausiphanes aduse în doctrina epicureică elemente din filosofia abderită.

Sofiștii și celelalte științe

În timp ce astfel pe terenul filosofiei exista tendința, de a reveni la sisteme mai vechi, de a încheia compromise între ele sau și numai de a desăvârși acele sisteme, interesul principal al epocii era la cercetarea de amănunt, pe care o vedem crescând puternic pe toate terenurile și cu care chiar acum unele ramuri ale științei se desfac mai mult sau mai puțin de filosofia generală. *Matematica*, în primul rând, își merge mai departe drumul autonom; nu numai în școala pitagoreică, dar și la alți cugetători (*Anaxagora* și *Democrit*) matematica găsește recunoaștere și sprijinire. Împărțirea în trei a unghiului, cvadratura cercului, dublarea cubului devin probleme favorite ale epocii. Un oarecare Hippocrates din Chios, care este un contemporan mai tânăr al lui *Anaxagora*, scrie primul manual de matematică și introduce desemnarea figurilor prin litere. Și *Teodoros* din Cyrene, prietenul lui *Pitagora*, face parte din celebritățile acestei epoci. E drept că mai lipsește construirea logică a sistemului demonstrativ: însă găsite

empiric și în parte pe cale experimentală, s-au îmbinat cunoștințe chiar însemnate.

Mers strălucitor luă *astronomia*, și ce e drept mai ales prin pitagorei. Fie acum, că experiența (ocolirea Africii) sau că socotiri teoretice duseră la părășirea ipotezelor despre focul central și despre antipământ, treptat mișcarea zilnică a pământului împrejurul focului central, care desigur trebuie să explice numai rotațiunea aparentă a cerului cu stele fixe, fu înlocuită cu doctrina despre rotația în jurul axei a pământului. Nu este de hotărât cu siguranță, dacă *Hicetas* din Siracusa sau *Ecphantos* cel menționat deja a priceput pentru prima dată acest gând.

Pe celelalte terenuri ale cercetării naturii pășește, în locul ipotezelor concludente, o ocupare mai precisă și mai amplă cu faptele amănunțite; în același timp se valorifică de asemena o schimbare bruscă remarcabilă într-atât, întrucât interesul pentru observările meteorologice începe să se dea înapoi, în dosul interesului pentru cercetarea lumii organice și mai ales a omului. În privința ultimă este caracteristic *Hippon* cel deja menționat, care caută să-și dovedească părerea despre apă sau despre umezeală ca străprincipiu al lucrurilor și ca substanță a sufletului prin examinări fiziologice amănunțite, întrucât de pildă trimise la scăderea vitalității în bătrânețe, scădere pricinuită de uscare și explică respirația din necesitatea răcirii lui *perikárdion thermón*, prin care răcire *perikárdion thermón* (pericard cald) ar fi împiedicat de a câștiga supremația asupra lui *psychikèè dynamis* (putea sufla) existentă în *psychròn* (rece)-aici întâlnim pentru prima dată interpretarea etimologică, agreată mai târziu la stoici, a cuvântului *psycheè* (suflet). Lângă *Hippon* mai este denumit *Kleidemos*, ale cărui stabiliri de principii asupra percepției senzoriale trădează o legătură cu *Anaxagora*.

De asemenea medicina nu se putu sustrage influenței științei generale, și se păru actual, ca și cum ea trebuia să fie atrasă cu totul în speculația din filosofia naturii. Caracteristic pentru aceasta, în același timp însă și pentru amestecarea diferitelor sisteme, sunt scrierile pseudohipocratice, care ca *Peri trophées* (despre hrană) și ca *Peri dialtees* (despre regim) sunt colorate heracleitic în partea principală, sau care ca *Peri physios anthroópou* (despre natura omului) și ca *Peri nouíoon* (despre boli) amintesc de *Empedocle*, sau ca *Peri physóon* (despre naturi) amintesc înainte de toate de *Diogene* din *Apollonia*, pe lângă aceasta însă au de asemenea legături cu mulți alți filosofi ca *Alcmaion*, *Anaxagora*, *Archelaos*, *Melissos*, *Gorgias* etc.

Este meritul lui Hippocrate (460-377), de a fi păstrat independența medicinei față de astfel de înclinări din filosofia naturii (pe care le combate mai ales *Peri archaíees ietrikées* (despre vechimea medicinei), pe care medicină o despărți de filosofie ca pe o *téchnee* (artă), și în adevăr în chip cu adevărat grecesc ca pe arta, de a reda corpului omenesc desfigurat de boală frumusețea sa. Pe de altă parte respinge însă și (*Peri diaítees oxéoon* = despre dieta) rutina curat simptomatică, așa cum era obișnuită în școala cnidică. Pătrunde la stabilirea cauzelor empirice ale bolilor (*aitíai*), de căpătat prin observare amplă și îngrijită, stabilire în care mai ales Diocles din Carystos este succesorul său. Cauzele dependente de existența externă, ca de climă, de anotimp etc., sunt deosebite de cauzele voinței, regimul, cele mai depărtate sunt deosebite de cauzele mai apropiate; însă la aceasta este observată totdeauna granița experienței și este căutată numai etiologia imanentă, nu etiologia metafizică, transcendentă. Centrul teoriei medicale îl formează, în legătură cu Alcmaion, amestecarea celor patru sucuri fundamentale: sângele, mucozitatea, fierea galbenă și cea neagră. Însă pe lângă aceasta, școala lui Hippocrate posedă o anatomie și fiziologie precisă. În anatomie este de accentuat doctrina cunoașterii creierului și a sistemului nervos, mai ales și chiar nervii individuali ai simțurilor, în ultima este doctrina despre *émphyton thermôn* (căldura înăscută), în care era căutată cauza vieții. Ca purtător al acesteia însă valoarea *pnéuma* (suflarea), o materie care se mișcă în vine în felul aerului.

Ca și cercetarea din științele naturale, tot astfel și cercetarea istorică ajunse în mersul secolului al cincilea nu numai la întindere mai mare și modelare mai variată, dar și la o' metodă pozitivă și științifică. Pe când la Herodot povestirea naturalistă mai este împletită cu mit și tradiție, concepția realistă mai este pătrunsă cu elemente din vechea credință, ștergerea miticului apare desăvârșită la Thucydide, a cărui măiestrie în motivarea psihologică este condiționată chiar în întregime de spiritul epocii sale, de luminare.

Socrate

Pe terenul acestei luminări sta acum și personalitatea puternică a lui Socrate, marele adversar al sofștilor. Ca și ei, ridică și el reflecția autonomă dincolo de tot ce este dat de tradiție și de obicei, la treapta de principiu, ținea însă pe lângă aceasta, în opunere fundamentală cu

ei, cu credință nezdruccinată, la convingerea că prin această reflecțiune ar trebui să se poată găsi adevărul general valabil.

Pentru cunoașterea lui Socrate stau la bază, afară de datele ocazionale ale lui Aristophan și Aristotel, ca izvoare principale rapoartele lui Xenophon și Platon. Portretul extraordinar de diferit, pe care-l schițează despre aceeași mare personalitate doi bărbați așa de diferiți, nu ne silește nicidecum să respingem pe unul dintre cele două ca neistoric, servește mai degrabă numai să facă să reiasă cu atât mai limpede această personalitate în multilateralitatea și originalitatea sa miraculoasă. Din viața și caracterul bărbatului, Xenophon vedea mai mult latura cumpătată, practică și populară, Platon vedea din contră avântul înalt, adâncimea ființei spirituale și efectul înălțător asupra inimilor tinere, bogat înzestrate. Pe lângă aceasta, expunerea lui Xenophon, atât cât poate înțelegerea autorului, se trudește pentru sinceritate istorică, stă însă poate la aceasta în oarecare măsură sub influența concepției cinice de partid, în timp ce dintre scrierile lui Platon numai dialogurile timpurii, așa numitele dialoguri socratice înfățișează părerea lui Socrate, dialogurile mai târzii cu începere de la *Gorgias*, îi pun în spusă din contră doctrinele proprii ale lui Platon. Privitor la doctrină, Aristotel, care, deja din oarecare îndepărtare istorică și nerătăcit de relații personale, fu în stare să scoată esențialul din activitatea științifică a filosofului, merită hotărât credință în general, oricât de mult este contestată aceasta de mulți, chiar acum de curând.

Socrate se născuse în Atena ca fiu al sculptorului Sophroniscos și al moașei Phainareta (470/469), învăță meseria tatălui său și primi în sine cu spirit critic elementele multiforme de cultură ale epocii sale, fără a se consacra la drept vorbind studiului erudit. Cunoștința cu activitatea didactică a sofistilor, trezi în el convingerea despre pericolul activității lor, în opunere cu care el se simți chemat prin îndrumare divină la examinarea serioasă a sa însăși și a concetățenilor săi și la muncă neîncetată pentru desăvârșirea morală. Interesul său pentru chestiunile practice ale vieții omenești, spre deosebire de năzuințele sofistilor curat utilitariste și superficial etice, se sprijinea pe religiozitate iluminată și pe seriozitate morală sinceră, adâncă, de care era purtată atât reflecția sa filosofică, limitată, necurmată cât și activitatea particulară, pe care o desfășură în Atena cam de la începutul războiului peloponesiac. Cum nu aparținea nici unei asociații didactice, tot astfel era departe de el de asemenea gândul de a întemeia o astfel de asociație: în larga publicitate căuta să lege

conversație pretutindeni și cu oricine, pentru a îndemna pe oameni la autocugetare și la lămurirea ȋelurilor vieții lor. Apariția sa externă izbitoare, umorul său uscat, gluma sa repede și victorioasă îndrumau asupra lui atenția generală: însă amabilitatea sa, firea sa lăuntrică fin spiritualizată, care se ascundea în dosul ciudatului înveliș, caracterul altruist, care se manifesta în devotamentul deplin față de prieteni, exercitară un farmec irezistibil asupra tuturor personalităților mai însemnate din epoca sa, însă mai ales asupra elementelor mai bune ale tinerimii attice. În timp ce însă, nemulțumit de viața sa familiară, nu fără vină proprie, își vedea exclusiv de datoria mai înaltă, se formă în jurul său în societatea liberă un cerc de admiratori, din care făceau parte bărbați din cercurile cele mai nobile ca Alcibiade și Critias. De activitatea politică se ținuu cât mai departe posibil, în timp ce satisfăcu obligațiile civice indispensabile cu pură exactitate.

În vârstă de 70 de ani, Socrate fu acuzat de „seducerea tinerimii și de introducerea a noi zei”. Pornită la origine, pe cât se pare, din motive personale josnice, acuzația ajunsese gravă prin complicații politice, întrucât reacția religioasă a democrației voia să izbească în Socrate, ca în cel mai popular și cel mai eficece sofist, întreaga direcție. Cu toate acestea s-ar fi rămas la o pedeapsă mai mică, dacă Socrate n-ar fi jignit pe eliaști prin autoprețuirea sa arogant de mândră. Executarea sentinței de moarte fu amănată cu 30 de zile prin *theoria* (deputația) delică și Socrate, în credința față de lege și în cunoașterea limpede a obligației sale superioare, disprețui fuga ușor posibilă lui. Bău paharul de cucută în luna Mai din anul 399.

Profesori adevărați de filosofie n-a avut Socrate, după cum se numește deci la Xenophon (*Banchetul* I.5) *autourgós téēs philosophías* (autodidact în filosofie). Cu toate astea, pare să fi fost intim nu numai indirect, prin prelegerile sofistilor, da și prin lectură proprie, cu cele mai importante teorii filosofice (mai ales ale lui Heraclit și Anaxagora). Mersul evoluției descris în *Phaidon* platonice abia este de socotit istoric desigur, ci este de socotit ca o schiță pentru nașterea doctrinei ideilor a lui Platon.

Xenophon, ca și Platon, pun pe Socrate în convorbirile sale să se întâlnească cu persoane de orice carieră, de orice direcție politică. Contactul său cu tinerimea, care contact se termina peste tot cu întărire și înnobilare; îi îmbracă bucuros marele ironic în sensul dragostei de băieți grecească. Printre partizanii, care în calitate de școlari mai mult sau mai puțin autonomi concepură și redară mai ales partea de model moral la Socrate și tendința sa populară, filosofică,

este denumit mai înainte de toate „colonelul de cavalerie” Xenophon, care a văzut pe Socrate prin ochii lui Antistene, după concepția cea mai nouă, motivată de către F. Dümmler, dezvoltată amănunțit în marea operă a lui K. Joël, însă și împinsă mult prea departe; apoi „Socraticul” Eschines, care în dialogurile sale ar fi copiat cel mai credincios felul profesorului, în fine „cizmarul” Simion cel socotit ca mitic de mulți, de pildă E. Zeller și Heitz, pe care Simon lumina l-a socotit, firește fără îndreptățire, ca autorul operei *dissoi λόγοι* sau chiar al câtorva dialoguri pseudoplatonice.

Procesul lui Socrate este supus celor mai multiple interpretări. Vechea părere, că filosoful a căzut prin ranchiunile sofistilor, poate să fie considerată ca părăsită. Însă și concepția stimulată de către Hegel, potrivit cu care, ca și în tragedie, Socrate s-ar fi prăbușit, ca reprezentantul ideii mai înalte, de vina inevitabilă a jignirii existentului, nu s-ar putea susține. Aceste mari contraste nu se valorifică în decursul procesului. Exact este din contră, că la temelia acuzației împotriva lui Socrate, chiar dacă ea urmă din motive personale sau de partid politic, stau motive principiale totuși mai generale; fu o jertfă pentru ura, pe care o hrănea democrația restaurată în contra întegrii cultivări din epoca de luminare. Ceea ce privește pe Aristofan, apoi, deși poate fără intenție, el a adus paguba decisivă filosofului prin caricatura din piesa „Norii”, întrucât prin ea îl ștampilă pentru opinia publică ca tipul tocmai al acelor devieri sofistice, pe care Socrate le combătea în modul cel mai viu.

Dacă teoria sofistică a cunoștinței dusesse pe toate căile la un relativism al părerilor individuale, apoi centrul activității lui Socrate îl formează străduința după o știre sigură, valabilă pentru toți. În fața *dóxai* (părerii) pune *episteémē* (știința), însă nu ca o posesie gata și de mijlocit dogmatic, ci ca un țel de năzuit în strădania comună.

De aceea activitatea sa nu era îndreptată nici la procurarea de cunoștințe, nici la curată instruire formală, ci la o căutare comună de adevăr. Cu tot ce avea comun cu sofistica, și ca mai înainte de toate respingerea autorității, ceea ce-l deosebea totuși în esență de ea, era credința nezdruincată în rațiune, convingerea tare, că ar exista o normă, care stă deasupra indivizilor. Acestei credințe îi corespunde, drept cea mai potrivită metodă de predare și cercetare, dialogul perfecționat și mânuit de el pentru prima dată în acest scop, convorbirea, în care prin schimbul părerilor și prin critica reciprocă a acestora trebuia să se găsească aceea, ce este de recunoscut de toți. Pe când sofistii studiau mecanismul psihologic, prin care se realizează

părerile, Socrate credea în o lege a rațiunii, care determină adevărul. Întreaga sa activitate nu fu nimic decât o constantă invitare către concetățenii săi, de a-l ajuta în această căutare. Acest înțeles, și nu cumva un gând ascuns sceptic, avea mărturisirea de neștiință, pe care o făcu, chiar dacă în adevăr în același timp voia să indice cu aceasta, în contrast cu înfumurarea de știință a sofistilor, rămânerea sa în urmă, în dosul idealului de *sophía* (înțelepciune). Însă aceeași măsură de autocunoaștere o cerea și de la ceilalți, în convingerea, că nimic nu stă mai mult în calea știrea ca acea știre aparentă, închipuită, pe care o producea tocmai semicultura sofistică în cele mai multe capete. De aceea în convorbirile sale ajunge totdeauna mai întâi la faptul, de a arăta în superficialitatea și nesusținerea lor părerile, pe care le-a scos din oameni prin întrebările sale; și în contrastul comic, care rezultă atunci de regulă, în virtutea acestei mânuiri superioare a dialecticii, între propria sa neștire și între bucuria mai mult sau mai puțin asigurătoare de știre a partenerului, constă așa numita *ironie* socratică. După înlăturarea acestei piedici însă Socrate caută apoi în ducerea conversației să scoată treptat exactul de la convorbitori. Convins, că o reflectare serioasă poate să găsească un astfel de exact, dezleagă gândul adormitor din spirit, și această artă a sa o numește *maieutica* sa, cu aluzie la meseria mamei sale. (Platon. *Theaitetos* 149).

Acestei scheme exterioare îi corespundea acum, de asemenea obiectiv, metoda cercetării socratice. În fața reprezentărilor individuale date de percepție pune *noțiunea* ca țelul muncii științifice. De aceea, dacă Socrate ajungea pretutindeni la determinări definitorii, atunci se atinge în adevăr cu străduințele sofistilor, care se ocupaseră cu fixarea înțelesului cuvântului, urmări însă cu aceasta gândul mult mai adânc, că spera să prindă cu această noțiune esența lucrului. În timp ce hotărârea întrebării speciale, de la care pornește convorbirea, o face dependentă de determinarea generală de căutat, aduce la conștiință pătrunderea în dependența logică a individualului de general și o ridică la principiul metodei științifice. Cine cunoaște esența sau noțiunea unul lucru, adică aceea, ce este același lucru în toate cazurile și raporturile sale izolate, acesta a găsit cu aceasta pentru judecata sa un termen, care, după cum el însuși stăruie și este sigur, tot astfel este în stare să facă statornică și sigură judecata. Capacitatea lui *lógon didónai* (a da motivul) l-a dus peste părerea șovăitoare la știrea sigură.

La căutarea noțiunilor generale Socrate se poticni acum în adevăr în obiceiurile reflecției naive. Căci procedarea epagogică (inductivă),

a cărei introducere i-o atribuie ca merit Aristotel, care însă pentru Socrate înseamnă în general numai o parte a metodei sale de desemnat mai exact ca procedare în analogie, consta totuși numai în compararea cazurilor individuale combinate după plac, prin care nu putea să fie garantată o desăvârșire a inducției. Totuși însă procedarea socratică însemna, față de generalizarea deplin nemetodică, pe care cugetătorii anteriori o dăduseră observărilor sau motivelor izolate de cugetare, un progres hotărât și începu să pună, în locul ideilor ingenioase, o muncă metodică.

Pilde de procedare socratică cuprind *Memorabila* lui Xenophon și cele mai multe dialoguri platonice. La o formulare determinată a principiilor metodice n-a pășit Socrate însuși: însă întreaga sa activitate le-a întipărit limpede cu intuiție genială.

Acum ținutul, pe care Socrate aplică această procedare a determinării noțiunii, cuprindea, mai mult încă decât la sofști, numai problemele vieții drepte. Și de aceea lăsa să stea la o parte de tot filosofia naturii. Pentru Socrate lupta din jurul filosofiei naturii, care vătura ici și colo de la eleați, este hotărâtă definitiv în contra lor. El nu se mai sinchisește de ea nici măcar în polemică. Pentru că după cum căutarea sa de adevăr noțional avea rădăcină în energia convingerii sale morale, tot astfel pentru el în ultimă instanță știința era identică cu autoeducarea morală. Adevărul general-valabil, care trebuie să fie găsit prin convorbire, este limpezimea și siguranța conștiinței m o r a l e.

Limitarea filosofiei la etică și, pe de altă parte, motivarea eticii științifice trece chiar în antichitate ca o trăsătură a doctrinei socratice, și nici licența poetică, cu care Aristofan îl făcu (în „Norii”) astronom, nici pasajele în dialogurile platonice de mai târziu (*Phaidon*, *Phileb*), în care i se pune în gură o filosofie teleologică a naturii, nu pot să fie așezate la luptă cu succes în contra declarațiunilor foarte determinate ale lui Platon, Xenophon și ale lui Aristotel. Pe de altă parte, la temelia respingerii de către el a științei naturii nu sta un scepticism teoretic principial, deși contradicția sistemelor și afirmările reprezentanților acestor sisteme, afirmațiuni adeseori neânțelese de tot, îl dispuseră de îngrijorat față de executarea lor, ci mai ales străduința de a trimite pe oameni la singurul punct, ce este necesar, și de a-i avertiza de ne folositoarea pierdere de timp și de pierderea vremii cu studii, care nu slujesc direct cultivării morale. O părere generală totuși a avut Socrate îndubitabil despre oportunitatea așezării lumii și despre conducerea grijulie a destinului omului. Descrierile lui

Platon la sfârșitul *Apologiei*, în *Euthyphron* și aiurea, ar fi de altfel inexplicabile desigur. De aceea tocmai, greu a existat o rătăcire mai mare în cercetarea lui Socrate decât încercarea deja menționată a lui H. Röck - care de altfel a văzut exact în multe alte puncte și a sfârșit multe prejudecăți - de a face pe Socrate un ateist.

În executarea acestei întorsături specific etice, Socrate urmează însă o părere fundamentală psihologică, în care caracterul raționalist al luminării a ajuns la cea mai curată expresie, este formula identității virtuții și a știrii. Cu complicarea situației culturale ajunsesse insuficientă urmarea din obișnuință a regulilor populare de viață; în zăpăceala vieții publice, unde ici se recomanda una, dincolo se recomanda alta, simțea fiecare, că pentru decide justă ar avea nevoie de cunoștință și de judecată, și, în concurența potentată a civilizației, cel competent se dovedea pe toate terenurile a fi cel mai harnic. Socrate aduse această situație la expresia cea mai ascuțită, când, transmițând această convingere la partea morală declară, că și destoinicia morală sau virtutea ar consta în știre, și că numai știrea dreaptă - însă aceasta de asemenea necondiționată - ar duce la dreapta activare. Cu aceasta, știrea de bine era ridicată la esența moralității. Filosofia, așa cum o înțelegea Socrate, era autocunoștința omului rațional la legea valabilă pentru toți a lucrului bun: cunoștința ajunse pentru el o posesiune morală și căutarea comună după aceasta ajunse un raport etic de întregire și înlesnire reciprocă, pe care o desemna cu numele *éros* (iubire). Pe de altă parte acest punct de vedere închide o concepție deterministă și intelectualistă a vieții voliționale, care făcea destoinicia morală dependentă de cultura intelectuală, deciderea voinței o făcea dependentă, în general unilateral, de limpezimea și maturitatea priceperii. Când afirma, că toate acțiunile rele provin numai din înțelegere defectuoasă, apoi asta însemna, cu totul în sensul luminării, a proclama știința ca ideal etic. Toate celelalte virtuți sunt închise de aceea pentru Socrate în virtutea fundamentală, în *epistéme* (știință), și de aceea, ca și aceasta, și ele se pot dobândi și învăța. Cu aceste determinări se îndeplinește în Socrate procesul, început în epoca celor șapte înțelepți, în puterea căruia normele conștiinței generale, după ce amenințau să se piardă deocamdată în critica individuală și în anarhia părerilor dezlănțuite, sunt regăsite prin cunoștința rațională și prin recunoașterea celui general-valabil din ele.

Întrebarea despre putința de predare a virtuții este tratată în dialogul platonice *Protagora*, cu dialectică foarte plăcută, în timp ce dialogurile celelalte din epoca cea mai timpurie a lui Platon

(*Euthyphron*, *Laches*, *Charmides*, de asemenea și dialogul *Lysis*) au ca temă comună a lor reducerea virtuților individuale la virtutea fundamentală a științei. De altfel determinismul lui Socrate sta în legătură exactă cu eudaimonismul său, căci principiul, că nimeni n-ar face de bună voie o nedreptate, îl motivează Socrate tocmai cu aceea, că, dacă unul ar fi cunoscut, ce ar fi bun pentru el, în chip imposibil ar putea alege opusul, în contra propriului său interes.

Însă, și pe terenul etic, Socrate s-a oprit la această propunere generală, fără a păși la o explicare sistematică a acelei știiri, din care avea să constea virtutea. Căci, față de caracterul individual, legat totdeauna de prilejul dat, al activității sale, întrebarea, ce-ar fi deci acum „binele”, se schimbă totdeauna în întrebarea, ce-ar fi binele în privință specială și ce-ar fi binele pentru omul individual, și răspunsul fu găsit apoi totdeauna în ceea ce corespunde scopului, în aceea ce mulțumește pe deplin străduința omului și-l face fericit. După interpretarea nepricepută a lui Xenofon, concepția etică a lui Socrate se schimbă cu aceasta în o teorie a folosului, și valoarea virtuții competente decăzu într-o destoinicie inteligentă, de a lucra în fiecare caz potrivit cu cunoașterea precisă a oportunului. Expunerea mai fină a lui Platon însă interpretează acest *oophélimon* (folositor), care o să fie identic cu *kalòn* și cu *agathón*, ca sănătatea sufletului, ca sprijinirea lui pentru adevărata mântuire. În amândouă cazurile totuși, virtutea competentă este identificată cu fericirea: acțiunea adevărată, care se naște din pricepere, și care posedă în pricepere fundamentul ei sigur, face pe om fericit. Concepția fundamentală a eticii este și la Socrate eudaimonistă, și acest punct de vedere l-a păstrat totdeauna filosofia antică.

În ființa sa personală, Socrate întregi indiferența față de teoriile metafizice și natualiste cu convingerea evlavioasă despre administrația înțeleaptă și bună a ființei divine în natură și în viața omenească. Tot asemenea în *Daimonion* ciudat, desfătuirii căruia dădea ascultare ca unei voci divine, și care apare când ca un instinct profetic curat natural, când ca o intuiție morală, lumea poate vedea o întregire anumită a unilaterialității raționaliste a eticii sale la care totuși lumea nu poate uita, că el simțea acest *daimónion* ca o înzestrare curat personală, așadar nu poate să-i fi recunoscut în general nici un fel de însemnătate pentru reglementarea etică a vieții omenești.

Asupra sâmburelui moralei și mai ales a concepției despre lume a lui Socrate, părerile se despart în adevăr din ce în ce mai mult. De o

parte, se accentuează trăsătura lor conservatoare, așa cum se manifestă această trăsătură în prețuirea virtuții cetățenești, prețuire dovedită nu numai cu doctrina sa, dar și cu viața sa, în supunerea evlavioasă la legile divine și administrative, și se ajunge la rezultatul, că morala sa s-ar fi ținut esențial în cadrul conștiinței poporului grecesc. Pe de altă parte, se scoate în relief, mai ales de către R. Pöhlmann, mai mult încă de către Böck, libera cugetare a sa religioasă și aristocratismul său politic, care zgudui temeliile democrației ateniene, și idealismul său etic, în puterea căruia combate egala îndreptățire de-a valma a tuturor și vrea să știe stăpânirea practică numai de înțelepți, de cei virtuoși. Adevărul se află aici la mijloc. Fapt este că, cu toată depinderea de părerile moștenite, el hrănea în sine principii etice, care contraziceau direct morala populară și ducea departe dincolo de ea, astfel, înainte de toate, respingerea reprezentărilor obișnuite despre fericirea omenească, refacerea idealistă a valorilor, și, în legătură necesară cu aceasta, dezaprobarea răzbunării, a răsplătirii răului cu răul. Totuși oricât de puțin îi ajunge la conștiință incompatibilitatea evlaviei sale, purificate, cu credința și cu cultul politeist al popoarelor săi, atât de puțin îl împiedică idealismul său etic sănătos, străin de tot ce este cu adevărat ascetic, de la prețuirea bunurilor naturale și culturale.

Privită în total, activitatea lui Socrate, întrucât el ține idelaul rațiunii, în fața relativismului, este o încercare de a reforma viața în înțeles moral prin știință, și succesul doctrinei sale a condus în cei mai buni prieteni ai filosofului la cele mai înalte isprăvi ale anticului gând cultural. Însă principiul firii lăuntrice reflectate, care izbucni victorios în această activitate, și entuziasmul, cu care considerarea lui Socrate se adresa de la farmecul existenței externe la valoarea vieții spirituale, erau în mijlocul lumii grecești ceva nou și străin, prin care filosofia, încorporată în el, se desprinsese din fondul ei cultural într-o modelare de alt fel.

Elevii lui Socrate

Introducere

Sub numele de *socratice*, lumea obișnuiește să cuprindă un număr de școli, care, întemeiate de bărbați din cercul mai apropiat sau mai depărtat al lui Socrate, apărură imediat după moartea lui cu păreri, care, după tendința lor și după conținutul lor, mai aparțin cu totul epocii luminării grecești. Totuși, dacă ne uităm mai precis, atunci se găsește, că acești bărbați și doctrinele lor au adeseori înrudire mai mare cu sofistica, sau cu filosofia mai vechi, decât cu Socrate și că, în special în evoluția mai departe a acestor școli, „elementul socratic”, care exista foarte puternic la Antistene și foarte puțin la Aristip, dispăre din ce în ce mai mult. Aceste așa- numite „școli socratice” ar putea, de aceea, să fie considerate și ca ramificațiuni ale sofisticii, care sunt inspirate trecător de spiritul socratic. Sunt următoarele patru: școala megarică și școala eleo-eretrică, școala cinică și cea cirenaică. Dintre ele, cinicii stau cel mai aproape de Socrate.

Școala din Megara

Întemeietorul școlii megarice, Eucleides, venind de la eleați, credea că poate să dea noțiunii eleate a Firii un conținut, întrucât îl identifică cu noțiunea socratică a binelui. Căci ca bun voia să admită numai ceea ce era unul, egal cu sine însuși și mereu același. Totuși, cu aceasta nu se învingea nicidecum sterpeziciunea abstractă a principiului parmenidian. Căci, când determină binele ca singura Fire, egală mereu cu sine însăși, care numai de oameni este numită cu diferite numiri, când desemna tot astfel diferitele virtuți, numai ca numiri schimbătoare ale singurei virtuți invariabile, anume ale știrei

despre bine, și când cu aceasta contesta realitatea la tot celălalt, la toată nașterea și trecerea și la toată mișcarea, atunci aceasta nu duse nici la o perfecționare a eticii, nici la o îmbogățire a cunoștinței teoretice, ci se arată numai ca un drum la dialectica stearpă, în direcția eleatizatoare a sofisticii. De aceea, pe terenul etic, megaricii n-au realizat nimic: singurul dintre ei, căruia i se atribuie speciale doctrine etice, *Stilpon*, șeful ulterior al școlii, datorează aceste doctrine etice în întregime alăturării sale din cinici. În privința metafizică se mulțumeau cu afirmarea unității Fiindului, pe care căutau s-o dovedească indirect, ca partizani ai raționalismului eleat, și în imitarea precedentului eleat. În acest înțeles, *Diodoros Cronos* adaugă la argumentele zenonice în contra mișcării argumente noi, în adevăr mai neânsemnate și mult mai subtile, la care de asemenea joacă rolul principal imposibilitatea, de a construi necurmatul din suma mărimilor întrerupte. De asemenea cercetările, pe care le făcură megaricii asupra categoriilor modalității, și care culminează în tăgăduirea posibilului și care în așa- numitul *kyrieioun* (stăpânitorul) al lui Diodoros dobândiră o mare faimă în antichitate, ținesc în cele din urmă să arate, numai în chip indirect, imposibilitatea întâmplării și a alterării; căci hotărâtor pentru acea tăgăduire era gândul, că un posibil nu s-ar putea schimba în ceva imposibil.

Eucleides din Megara, unul dintre cei mai vechi și cei mai credincioși prieteni ai lui Socrate, al cărui timp de viață este de determinat numai în general așa, că, nu mult mai tânăr decât însuși acesta, i-a supraviețuit considerabil - în anul 367 îi dedică Platon dialogul *Theaitetos* - își deschise casa ospitalieră prietenilor, după moartea profesorului. În acest timp se formă împrejurul lui școala, care pare să se fi menținut până în secolul al patrulea. De la cei mai mulți, care sunt menționați ca membrii ai acestei școli, cunoaștem numai numele. Amănunte sunt povestite numai despre Eubulides din Milet, profesorul lui Demosthenes, despre Diodoros Cronos din Iasos în Caria (mort la 307) și mai ales despre Stilpon, care descindea din Megara, trăi cam pe la 380-300 și câștigă admirație generală prin prelegerile sale. El legă dialectica megariană cu etica cinică și influență hotărâtor prin aceasta asupra principalului său școlar Zenon, întemeietorul filosofiei stoice. Contemporanul său mai tânăr fu Alexinos din Elis.

Controversa cea mai importantă, privitoare la școala megarică, privește ipoteza emisă de Schleiermacher și combătută și apărută de atunci alternativ, că expunerea doctrinei ideilor în dialogul *Sofistul* ar

fi de referit la megarici, Cum totuși tocmai aceștia, față de doctrina lor abstractă a unității, sunt cel mai puțin de făcut capabili de admiterea unei mulțimi de *asoómata eídee* (chipuri fără corpuri), și cum această teorie nu se potrivește de asemenea cu nici o alta dintre școlile cunoscute nouă din acea vreme, atunci se admite de curând cam în general, că Platon expune ceremonios în acel pasaj propria sa doctrină despre idei, anterioară și transformată acum în esență, dacă mai fu păstrată atunci sau nu de o parte dintre școlarii săi. Megaricilor însă li se poate atribui, tot așa de puțin ca doctrina ideilor tratată în *Sofistul*, teoria cunoștinței dezvoltată tot acolo, în corelație precisă cu doctrina ideilor și de asemenea deplin platonice - că prin simțuri se cunoaște *génesis* (devenirea), lumea corporală, în timp ce *ousía*, lumea ideilor, este obiectul cunoștinței noționale.

Singurul punct, care rămâne remarcabil în școala megarică, este perfecționarea de către ea a artei sofistice a *eristicii*, care singură le mai rămase, față de doctrina lor abstractă despre unitate. Astfel activitatea lor didactică primi o tendință curat negativă. Despre Euclides, care deja făcu începutul cu aceasta, este evidențiat, că el urmă în polemică metoda de a ataca prin *reductio ad absurdum* nu dovezile, respectiv premisele, ci direct concluziunile. Stilpon acceptă afirmarea sofistică-antistenică, cum că, după principiul identității, nici unui subiect n-ar putea să i se atribuie un predicat deosebit de el, și cei mai tineri, Eubulides și Alexinos, își dobândiră gloria prin găsirea așa numitelor sofisme, adică a unor astfel de puneri de chestiuni, pe temeiul cărora nu se poate da, fără contradicție, nici unul dintre răspunsurile posibile disjunctive.

Diogenes Laertios citează șapte dintre aceste sofisme, pe „mincinosul”, apoi trei identice în esență, pe „cel ascuns”, pe „cel învelit” și pe „Electra”, mai departe pe „cel încornorat”, și în cele din urmă „grămada”, (sorites) și pe „cel pleșuv”, care pozitiv și negativ revin la acervus lui Zenon. Ca și spiritele sofiste, apoi și acestea sunt de redus în cea mai mare parte la echivocuri de limbă: interesul viu, pe care-l avea antichitatea pentru ele, este aproape patologic.

Școala eleo-eretrică

Și mai neînsemnată fu școala *eleo-eretrică*, și care fu întemeiată de *Phaedon*, școlarul favorit al lui Socrate, în orașul său natal Elis și, mai târziu, fu transplantată de *Menedem* în patria acestuia, în Eretria, unde se stinse la începutul secolului al treilea. Pare să fi luat un mers

evolutiv, analog ca cea megarică: Phaedon era de acord în esență cu Eucleidus, de la care încercase probabil influență decisivă la oprirea în Megara; și Menedem, care trecuse prin Academie și prin doctrina lui Stilpon, luă împreună cu ultimul, de asemenea direcția spre etica cinică. Ambele școli, ca și cea cinică, se vărsară în cele din urmă în stoicism.

Phaedon căzuse foarte tânăr în prizonierat atenian și, nu cu mult înainte de moartea lui Socrate, fusese liberat din starea de sclav de către unul dintre prietenii lui Socrate, la intervenția acestuia. Autenticitatea dialogurilor care i-au fost atribuite, a fost contestată, chiar în antichitate, de către Panetius. În orice caz, este păstrat ceva din activitatea literară a acestei școli, tot așa de puțin ca și din activitatea megaricilor. Menedem, care trebuie să fi murit imediat după 278, în vârstă de 74 de ani, se ridicase prin muncă din stare inferioară la vază însemnată. Legătura sa, pe cât se pare, foarte slabă și trecătoare cu Academia, nu mai este de determinat cu siguranță. De la ceilalți membri ai școlii, ne sunt transmise numai numele.

Cinicii și cirenaicii

Introducere

Mult mai însemnate sunt cele două școli, în care, imediat după Socrate și nu fără influența doctrinei sale etice, se îmbinără în forme mai solide, marele contraste ale concepției morale și sociale de viață, *cinicii și cirenaicii*. Comună le este, amândurora, indiferența față de știința teoretică și ascuțirea filosofiei într-o artă a vieții, comună le este mai departe dezvoltarea doctrinelor lor din cercul de reprezentare sofistic, cu sprijinire parțială, firește foarte variată, pe formulările socratice; din contră, în concepția lor despre menirea omului și despre raportul individului cu cultura, ele înfățișează contraste diametrale, care au rămas tipice pentru lumea antică.

Școala cinică

Școala *cinică* fu chemată la viață de *Antistene* din Atena și-și căpătă popularitatea prin apariția originală a lui *Diogene* din Sinope. Printre partizanii ei mai departe sunt de numit Crates din Teba cu soția sa Hipparchia și cu fratele acesteia, Metrocles.

Antistene, născut la 444, un cetățean deplin al Atenei, pășise la cariera de profesor sofist, în calitate de școlar al lui Gorgias, mai înainte de a intra în legătură cu Socrate, la maturitate (*òpsimatheés* = cel care învață târziu), și ajunsese admiratorul entuziast al acestuia. După moartea lui Socrate, ridică o școală în *Gymnasium Kynosarges*, pe care școală a mai condus-o câțva timp, în orice caz până la 366. Dintre numeroasele sale scrieri se păstrează numai fragmente mici.

Diogene, *Soocrátes mainómenos* (Socrate înnebunit) veni, probabil fugăr din patria sa din pricina falsificării de bani, la Atena, unde radicaliză doctrina lui Antistene și în același timp o traduse în practică, cu cea mai mare brutalitate. Abia el este întemeietorul de *kynikòs bíos* (viață de câine). La bătrânețe, trăi ca educator în casa lui Xeniađe în Corint și muri tot acolo (323).

Krates din Teba, un contemporan cam al lui Stilpon, trebuie să-și fi dăruit averea, pentru a se devota felului de viață cinică și lui în urmă, în situația de cerșetor, soția sa Hipparchia, descendentă dintr-o familie bogată și nobilă. Cumnatul său Metrocles este numit ca primul autor de *éiai* (cuvinte de spirit).

După cum pentru megarici bunul ajunsese singura Fire, tot astfel pentru cinici virtutea apăru drept cuprins al vieții și ca scop al vieții, singurul îndreptățit, și cu drept deplin într-atât, întrucât ei înțelegeau sub virtute absoluta libertate internă și autonomie a autodeterminării, care de fapt formează baza oricărei morale superioare, și pe care Antistene, chiar dacă nu o vedea realizată cu limpezime deplină în doctrina lui Socrate, apoi totuși o vedea realizată neândoielnic în personalitatea și în viața lui Socrate. Dacă, împărțășind deplin concepția intelectualistă a profesorului său despre virtute, totuși el accentua mult mai determinat și mai decisiv latura ei practică și de aceea, pe lângă priceperea exactă, cerea și neîntrerupta manifestare a principiilor morale în viață, apoi cu aceasta a prelucrat desigur mai curat și mai energic, ceea ce fusese deja dat în ființa intimă a lui Socrate. Socratic fu de asemenea disprețul său pentru cercetarea științifică, atât cât ea nu servea scopului etic. La aceasta aparținea însă pentru Socrate determinarea noțiunii, și astfel este de înțeles, că Antistene, care nu avea nicidecum interes pentru chestiuni din filosofia naturii, s-a ocupat, pe lângă probleme etice, și cu probleme logice și, ca și profesorul său, încercă să lămurească prin definiții esența permanentă a lucrurilor.

În executarea acestei sarcini însă, în orice caz sub impresia doctrinei eleaților, mijlocită lui desigur prin Gorgias, cum că Fiindul ar fi unul, stabili afirmarea, că pentru Firea primară n-ar exista în genere definiție. Și, dacă voia să admită o definiție și pentru compus, apoi declara totuși, că definiția ar fi posibilă numai în forma nevaloroasă a enumerării părților. Însă despre simplu, lumea ar trebui să poată da numai numele său propriu, care însă în ochii săi cuprindea în același timp esența, căci altfel unul ar fi mult, ceea ce socotea o imposibilitate, împreună cu eleații și cu anume sofști influențați de

eleați, cum de pildă școlarul lui Gorgias, Licofron. Cum deci, pe de o parte voia să admită numai judecăți identice; astfel își însuși pe de altă parte și teza sofistică mai largă, după care o contradicție și greșeală ar fi imposibile în general.

Această limitare a cunoștinței la darea de nume a primit acum o tendință hotărât polemică în contra doctrinei platonice a ideilor: lui Antistene i se pune în gură de către vechea tradiție acea cunoscută, ieftină batjocorire a doctrinei ideilor: *hippon mén horáoo, hippóteeta dè óuh horáoo* = văd calul, dar nu văd pe călăreț; pentru el exista în *natura rerum* numai lucrurile individuale, noțiunile de specie erau pentru el nume lipsite de esență. Prin aceasta ajunse primul reprezentant al nominalismului, și lega cu el, deoarece socotea esența lucrului, nu ca de determinat logic, ci numai ca deprins prin percepție senzorială, materialismul grosolan de tot, care socotește real numai aceea ce poate percepe, sau, după cum se exprimă Platon cam grosolan, ce poate apuca cu mâinile. Căci la Antistene este trimis în *Sofistul* și de asemenea în *Theaitetos* și în *Phaedon*.

Cu acest nominalism, care atribuie existență numai individualului, stă în legătură acum și etica sa, întrucât ea însăși reflectează numai la fericirea omului individual. Cum însă găsea fericirea aceasta numai în liniștea sufletească veselă, garantată de liberarea de toate închipuirile goale, tot astfel ajunge, pentru mulțumirea năzuinții la fericire, virtutea, pe care o concepea împreună cu Socrate ca știre, însă mai lămurit ca o știre, care se obține direct cu forță activă; ca singura avere proprie omului și neatinsă de toate schimbările destinului extern, virtutea este nu numai bunul cel mai înalt, dar și singurul, sigur singurul mijloc de a fi fericit. Față de virtute, cinicii disprețuiau acum tot ce este de astfel prețuit de oameni. Virtutea este singura valoare, răutatea este singurul lucru ce este de evitat, toate celelalte, bogăție și lux, glorie și onoare, sunt indiferente, adiafora. Ba, mai degrabă și aceste contraste ale acestor preținse bunuri au o valoare, deoarece feresc pe om de vanitate și închipuire și-i ajută astfel la libertatea internă. Drept dușmanul său cel mai mare însă, Antistene declara plăcerea senzuală, atât cât ar fi țel de sine stătător al străduinței. De ea, spunea el, s-ar teme mai mult decât de nebunie, deoarece ea ar face sclav pe om. În respingere conștientă a prejudecății transmise, pune de aceea în fața ei oboseala și munca, și care înăspresc pe om și-i ajută la independență. *Pónos* (munca) ajunge replica cinismului și Hercule, care caută munca, ajunge idealul cinismului. Însă o urmare a acestei atitudini etice fu indiferența

deplină față de tot ceea ce nu este nicidecum necesar pentru hrănirea vieții, ci servește tihnei senzoriale și podoabei vieții. Și astfel cinicii fură duși la o unilateralitate nenaturală și la o dușmănie culturală limitată, care le răpi și înțelegerea pentru puterea formativă și conservatoare a obiceiului și pentru valoarea bunurilor și legăturilor sociale, mai ales a căsătoriei și a statului, pe care Antistene îl prețuia numai într-atât, întrucât acordă individului protecție, fără însă a intra în legătură mai departe cu el. Și de asemenea comunitatea religioasă de cult nu avea valoare pentru el, deoarece era convins, că mulți zei, tot așa ca și acțiunile de cult obișnuite pentru el, ar exista numai *katà nómon* (după lege), și că în adevăr ar exista numai un D-zeu, care singur ar fi de onorat prin o viață virtuoasă.

În timp ce Antistene, întemeietorul școlii, cu toată direcția peste tot practică a filosofiei sale, porni totuși, ca școlar al lui Socrate, de la teorie și de asemenea, după ce se făcuse autonom, căută să-și trateze și să-și motiveze etica în teorie, și mereu încă putu să ridice pretenția, și în mod sigur o și ridică, de a trece ca personalitate științifică, aceasta nu se mai poate spune chiar despre urmașul său imediat Diogene, așa că nu mai putem vorbi la drept despre o „filosofie” cinică, după Antistene. De asemenea, moralizarea plicticoasă și întreaga purtare teatrală, maniacă de originalitate, operatoare cu glumă instantanee, de cele mai multe ori grosolană, își ia începutul la drept vorbind abia cu Diogene. Disprețuirea tuturor bunurilor exterioare ajunge la el o rânjire filosofică a proletarului, care s-a lăsat în voia soartei. Afară de cultura intelectuală, căreia, cel puțin întrucât ea educă la virtute, îi mai atribuie puțină valoare, el combate toate instituțiile civilizației ca de prisos și nebunești, ca o primejdie pentru virtute. Cel mai îngrijitor la aceasta este îndrăzneala, cu care nu ținea seamă, în anumite lucruri, de toate regulile cuviinței și ale obiceiului, însă tot așa și intervenția sa pentru comunismul femeii. Și de asemenea, cosmopolitismul său nu este de înțeles în sensul pozitiv al unei legări ideale a omenirii, ci vrea numai să scape pe individ de orice barieră pusă de civilizație. Totuși în aceasta se află marele gând al naturalei îndreptățiri egale a tuturor, după cum deci și cinicii, tot așa ca și unii sofisti anteriori, combateau sclavia, ca fiind ceva contrariu naturii.

Gândul fundamental al cinismului în toate aceste determinări este să așeze pe om cu totul în sine însuși. Înțeleptul, pentru care virtutea, odată dobândită, este o posesie de nepierdut, stă față de marea mulțime a proștilor în deplină automulțumire. Răsplata sa este deplina

independență, în care se aseamănă zeilor cei fără dorințe. Pentru a ajunge cât mai posibil independent de bunurile exterioare, el își limitează nevoile la extrem. Cu cât mai puțin ai nevoie, cu atât mai fericit ești. De asemenea, față de societate înțeleptul cinic se simte liber; îi pătrunde prejudecățile, îi disprețuiește vorbăria, nici legile ei nici obiceiurile ei nu-l leagă. Suveranitatea înțeleptului virtuos n-are nevoie de civilizație și o respinge. Contrastul sofistic între *physis* și *nómos* este făcut acum principiu; tot ce este determinat prin rânduire omenească, trece ca nenatural și în parte ca prisoselnic, în parte ca dăunător, și, din mijlocul bogăției și frumuseței civilizației grecești, cinicii predică revenirea la o stare naturală, care renunță, odată cu primejdiile și pagubele culturii, și la toate fericirile și atracțiile ei.

În secolul al III-lea înainte de Christos, cinismul primește prin Bion din Borysthenes o direcție mai liberă, mai eclectică și mai literară. El este întemeietorul stilului de diatribă, calculat pentru impresionarea maselor, și punctul de plecare comun atât al predicii morale mai serioase a unui Teles și a stoicilor cinicizatori de mai târziu, cât și al felului satiric cu veselie al lui Menippos, în care cinismul intră chiar în legătură cu hedonismul. Bion ca și Menippos au influențat mai ales și asupra poeților romani, primul mai mult asupra lui Horatius, cel din urmă asupra lui Varro. De la Menedem încioace, care se afla în luptă cu epicureul Colotes, profesorul său mai timpuriu, se pierde cunoștința noastră despre școală cinică, ai cărei reprezentanți apar iarăși, abia la începutul erei creștine.

Școala cirenaică

Contrastul deplin cu seriozitatea aspră a virtuții cinicilor îl formează înțelepciunea unei vieți vesele a *cirenaicilor*, al căror conducător *Aristip* era din îmbuibatul Cyrene, om de lume, care aparținuse câțva timp cercului socratic, însă în restul vieții duse o viață pribeagă ca sofist. Prin fiica sa *Arete*, concepția sa despre viață trecu la nepotul său, *Aristip cel Tânăr*. Chiar îndată după asta, școala se ramifică prin întorsăturile speciale, pe care bărbați ca Teodoros „Ateul”, Anniceris și Hegesias le dădu gândului fundamental aristipic. Ca școlar al lui Theodoros este pus, în legătură cu școala cirenaică, și messenianul Euhemeros, cel faimos prin interpretarea sa raționalistă a miturilor, totuși cu drept contestat.

Anul nașterii și al morții lui Aristip nu este de determinat mai precis, viața sa se întinse de la 435 până la 355, ca limite extreme.

Cam tânăr, urmă gloria lui Socrate la Atena, unde reveni adeseori în cursul vieții sale. Cum că a trăit vremelnic la curtea lui Dionysios cel Bătrân și cel Tânăr în Siracuza, și că acolo se întâlnește probabil cu Platon, este transmis ca demn de încredere. Întemeierea școlii în orașul său natal, în bogata și îmbuibată Cyrene, cade desigur abia spre sfârșitul vieții, întrucât toți participanții cunoscuți la această școală sunt mult mai tineri.

Theodoros fu alungat din patria sa Cyrene, imediat după moartea lui Alexandru cel Mare, trăi vremelnic ca exilat la Atena și la curtea egipteană, se înapoie în cele din urmă la Cyrene. Anniceris și Hegesias erau contemporanii lui Ptolemaios Lagos; Hegesias ar fi dezvoltat în opera sa *Apokarteróon* (acela care se lasă să moară de foame), însă și în prelegerile sale orale, o concepție așa de pesimistă despre viața omenească, că primi porecla de *hó peisithánatos* (acela care convinge pe cineva să moară).

Euhemeros, probabil din Messene (pe la 300 a. Chr. n.) își așternu păreri în opera *Hierà anagrapheé* (cronica sfântă), operă mult pomenită în antichitate.

Dacă Antistene a mai încercat o motivare teoretică a părerii sale despre viață, apoi Aristip pare să fi respins totul, ce nu stă în legătură cea mai directă cu etica și să se fi adresat numai la chestiunea ducerii drepte a vieții. O psihologie a sentimentului senzorial este singurul lucru, care ne întâmpină la el, afară de considerațiile sale etice, și ca bază a lor. Cu Heraclit admite, că, după cum totul, astfel și corpul omenesc ar fi cuprins în alterare statornică. Din ea rezultă, când o anulare a compunerii sale armonice, și fiecare dintre aceste procese contrarii, când ajunge la conștiință, este legat cu sentimente, primul cu sentimente de neplăcere, al doilea cu plăcere. Totuși pare să fi deosebit de aceste două stări încă o a treia, pe care o vedea în lipsa acestor sentimente. Și cum dezvoltă această teorie întreagă din doctrina mișcării a lui Heraclit, tot astfel puse și stările sentimentale în cele din urmă de asemenea la fel cu mișcările. Mișcării blânde (*leía kineesis*), preda el, i-ar corespunde plăcerea (*heedoneé*), mișcării violente (*trachéia kineesis*) i-ar corespunde neplăcerea (*pónos*), liniștii și imobilității absolute însă i-ar corespunde lipsa de plăcere și lipsa de durere (*aeedonia kai apónia*). Între aceste trei stări posibile însă, în ochii săi, numai plăcerea este demnă de năzuit, pentru care făcea apel pur și simplu la sentimentul natural, respectiv la realitatea general omenească sau animalică: cu aceasta, *heedoneé* este singurul

țel al voinței și cu aceasta fericirea sau bunul însuși. Ce aduce plăcere este bun, ce aduce neplăcere este rău: toate celelalte sunt indiferente.

Se admite de obicei, că Aristip și-ar fi motivat doctrina plăcerii cu teoria cunoștinței, întrucât ar fi făcut deosebirea între stările noastre proprii (*páthee*) și între lucrurile, care sunt cauzele acestora (*tà pepoieekóta tà páthee* = acelea care fac stările noastre) și ar fi declarat, că senzația ar fi în stare să ne instruiască numai asupra propriilor noastre stări, de care deci singure ne-am interesa. Dacă admitem că el a împrumutat această motivare însă de la Protagora, atunci asta este imposibil, deoarece Protagora n-a predat niciodată așa ceva. Aristip trebuia să o fi găsit deci însuși. Această este posibilă în mod natural, însă foarte neprobabil la un bărbat, care a avut interes așa de mic pentru chestiunile teoretice, după cum este tradiția generală. Din contră, este absolut de înțeles, că cirenaicii mai tineri, care și stau sub influența scepticismului, repetară acea motivare din teoria cunoștinței, care sună *pyrrhonic* de tot.

În timp ce Socrate deci nu răspunsese încă, principal și cu un singur înțeles, la întrebarea despre cuprinsul noțiunii bunului, Aristip identifică bunul de-a dreptul cu plăcerea și ajunge prin aceasta întemeitorul *hedonismului*. Și pentru ca lumea să nu cumva să confunde această doctrină cu un eudaimonism general, așa cum fu reprezentat în cele din urmă și de Socrate, își lămuri stabilirea principiului prin două determinări importante, odată, că nu înțelegea prin plăcere cumva o stare sufletească permanentă - la care n-ar fi îndreptată niciodată cerința directă - ci numai sentimentul izolat, momentan de plăcere, plăcerea momentului. Asupra felului plăcerii însă, explică cu claritate demnă de dorit, că n-ar interesa conținutul, sau cauza sentimentului de plăcere, mai degrabă fiecare plăcere ca atare ar fi analoagă alteia și o deosebire ar fi cuprinsă nu în calitatea, ci numai în gradul de intensitate.

S-a observat de mult timp, că ultima determinare nu s-ar fi realizat de către cirenaici fără contradicție, întrucât ei ar fi declarat *hedonai* (plăcerile) corporale ca „mai bune” decât cele sufletești. Părerea originară a lui Aristip mergea însă într-acolo, că numai plăcerea senzorială este o plăcere în adevăratul înțeles al cuvântului; căci numai această plăcere poate să fie avută în vedere, când principiul plăcerii este motivat cu aceea, că „fără voia noastră, ne plecăm spre plăcere din copilărie și, având parte de plăcere, suntem mulțumiți, pe de altă parte de nimic nu ne ferim așa de mult, ca de durerea opusă plăcerii”. Apare îndoielnic, dacă a recunoscut, alături de asta, și

sentimente de plăcere curat sufletești sau spirituale; în orice caz trebuia să-i fie greu, a extinde teoria despre momentalitatea și izolarea plăcerii și la *psychikà heedonai* (plăceri sufletești), deoarece plăcerea spirituală merge dincolo de moment totdeauna și cuprinde în ea un moment universal. Dacă o lasă să aibă valoarea de plăcere, apoi putu să facă aceasta desigur numai în înțelesul că, ea ar fi un anumit șurogat pentru plăcerea proprie, senzorială, acolo unde aceasta nu poate să fie ajunsă.

Cât de mult cirenacii aveau de-a face numai cu plăcerea senzorială, reiese și din faptul, că ei nu recunoșteau oarecări considerațiuni morale sau estetice la vânătoreea după plăcere: ce numim drept, nobil sau rușinos, este numai un lucru de convenție; și în fața furtului, incestului, jecmănirii de temple, înțeleptul nu se va da înapoi, după părerea lui Theodoros, pentru a-și mulțumi plăcerea. Aici, de asemenea se repetă deci antiteza sofistică între *physis* și *nómos*, și sentimentul natural, individual de plăcere este statuat ca motiv absolut al activării. Încă mai brutal decât la degenerările cinismului, iese la iveală aici trăsătura egoistă, individualistă și naturalistă, care stă la temelia punerii de chestiuni comune din partea celor două doctrine.

Când mai târziu Anniceris, cu păstrarea principiului fundamental egoistic și hedonistic, pune să aibă valoare și sentimentele simpatice ale prieteniei și sociabilității, al simțului de familie și al patriotismului, ca izvoare de plăcere, atunci aceasta este o tranziție la transformarea epicureică a hedonismului.

Așadar pentru Aristip bunul nu este nimic altceva, decât plăcerea cât mai posibil intensivă a momentului. Însă pentru a o dobândi este nevoie de pricepere, de *phróneesis*. Acesta este elementul socratic în acest hedonism. Singură priceperea poate ajuta omului la fericire, și de aceea, însă și numai de aceea, și ea este un bun. Ea liberează pe om de prejudecăți, de superstiția religioasă și de pasiunile autochinuitoare, și-l învață să folosească bunurile vieții în chipul cel mai inteligent. Ea dă înainte de toate înțeleptului acea siguranță în sine însuși, prin care el rămâne ferit de faptul, de a cădea jertfă mișcării din lumea externă; ea-l învrednicește, să stăpânească mediul său și situația și să le facă supuse dorințelor sale și de asemenea în bucurare să rămână stăpân pe sine însuși. Și hedonicul caută, ca și cinicul, să realizeze în sine libertatea suverană a individului față de lume și față de cursul lumii, însă nu prin renunțare, ci prin gustarea rațională a plăcerii din viață. Astfel, în contrast cu idealul abătut de la

lume al cinicului, hedonistul desemnează pe înțelept ca pe omul de lume desăvârșit, așa cum gustă viața cu simțul deschis, știe să dobândească de la tot partea cea mai bună, folosește fără scrupul, cu spirit superior, lucrurile și oamenii, nu vrea niciodată imposibilul și de asemenea, în zilele mai puțin fericite, poate păstra victorios liniștea și bucuria.

Pe cât este de sigur, că Aristip a stabilit odată cu aceasta un ideal de viață original, schițat bine, pe atât de sigur face parte de aici o dotare excepțională de tot - așa cum el însuși a posedat-o în mod indubitabil, de asemenea după mărturia lui Platon - pentru a realiza în practică acest ideal de viață. Dincolo de asta, după cum ușor se vede, la o astfel de ducere a vieții, pe dată ce o numim ideală în anumită măsură, pășește pe neobservate, în locul principiului plăcerii momentane, o dispoziție sufletească durabilă de bunăstare, care nu este nicidecum de explicat din teoria hedonistă, ca atare. Chiar cerința, ca omul, pentru evitarea de neplăceri, să renunțe la o plăcere oferită și de regulă să se împace cu legea și cu datina, nu se poate uni cu principiul, că plăcerea individuală este demnă de năzuit ca atare. De unde însă are să vină în situațiile critice ale vieții, de pildă la grele suferințe corporale, veselie internă, nu este de loc de spus, întrucât este exclus un izvor de mângâiere morală, ba chiar o mulțumire, cu gândul la plăcerea gustată. În felul acesta este deplin inteligibil, că în dezvoltarea mai departe a școlii, în care pătrund în adevăr și influențe cinice și stoice, în primul rând este ridicată la rangul de *télos* (scop) în mod formal durabila stare sufletească de bucurie (*chará*) în loc de plăcerea individuală. Însă și o altă urmare, opusă de-a dreptul tendinței originare, pe care urmare a tras-o Hegesias, care ajunsese de la hedonism la un *pesimism* formal, nu ne poate uimi. Dacă plăcerea are să constituie valoarea vieții, atunci viața își pierde scopul la marea masă a oamenilor și ajunge fără valoare. Silința după fericire, predica Hegesias, este de neîndeplinit; nici o pătrundere cu mintea, nici o bogăție nu ne apără de suferințele, pe care le impune corpului natura și partea cea mai înaltă, la care putem năzui ca *télos*; este lipsa de durere, care în mod foarte sigur surâde în moarte. Când el, plecând de la acest punct de vedere, desemna păcatele oamenilor ca efecte ale *páthee* mai puternice, care păcate de aceea ar fi demne de iertare, nu de ură, când el cere de la înțelept, ca acesta să-și îndrepteze țința sa principală, nu atât la dobândirea de *agathà* (bunuri), cât la ferirea de *kakà* (rele) și când predică tocmai *adiaphoríà perì tà poieetikà tèss hēdonéēs* (nepăsarea pentru invențiile plăcerii), atunci stă cu aceasta

asa de aproape de concepția cinică, încât nu ne poate mira legarea de mai târziu a celor două puncte de vedere la Bion și Menip. Și când în fine Anniceris se înapoiază în adevăr iarăși la o concepere pozitivă a țelului vieții, însă totuși lasă să păsească, alături de plăcerea senzorială, bucurările mai nobile de fel spiritual, atunci se arată și aici imposibilitatea internă a hedonismului sever și necesitatea unei dezvoltări mai departe, care acum firește în felul, în care o întreprinse Anniceris, duse înapoi la părerea obișnuită, și cu aceasta făcu de prisos existența școlii cirenaice. De aceea, cu Anniceris ea a și dispărut.

Izolarea individului se arată în fine și la hedoniști în indiferența lor față de viața publică. Aristip se bucura, în viața sa de pribeag sofist, că nici o participare la vreo viață publică nu-i restrângea libertatea sa personală, și Theodoros numea lumea, patria sa și jertfirea patriotică o numea o nebunie, deasupra căreia înțeleptul ar fi ridicat - declarații, în care cirenaicii se întâlnesc aproape în acord verbal cu cinicii, și în care-și găsea expresie caracteristică, decăderea ființei grecești vechi.

Dintre lucrurile, pe care hedoniștii le dădură la o parte cu indiferență, făcea parte și credința religioasă. Eliberarea de prejudecățile religioase valora în fața lor ca indispensabilă pentru cel înțelept; însă nu este raportat nimic despre faptul, că ei ar cam fi pus în fața religiei pozitive o altă concepție. Theodoros manifestă ateismul cu totul pe față, și Euhemeros născoci, pentru explicarea credinței în zei, teoria denumită și astăzi după el (și ajunsă la valoare iarăși și adeseori în antropologia mai nouă), după care cultul zeilor și al eroilor s-ar fi dezvoltat din venerarea stăpânitorilor și a oamenilor distinși altfel.

Idealismul grecesc: PLATON

Introducere

În lupta din jurul filosofiei naturii, adversarii dobândiseră victoria în cele din urmă, în ciuda tuturor încercărilor de apărare ale partizanilor ei. În filosofie însăși i se opuneau greutăți din teoria cunoștinței, pe care lumea nu știa încă să le stăpânească bine, și se adăugară împrejurări exterioare - politice -, pentru ca în cursul principal al dezvoltării filosofice, mai întâi a o scădea la un curat obiect de studiu și, în cele din urmă, a o lăsa să piară cu totul. La Socrate și la așa numiții socratici, filosofia naturii nu mai joacă nici un rol. În formele ei de până acum, nu cam este combătută, însă lumea a ajuns bănuitoare și-i regretă, înainte de toate lucrurile, lipsa ei de însemnătate pentru viață, de care viață se preocupă lumea acum, în prima linie. În locul filosofiei naturii a pășit etica. Și problemele etice stau pe primul plan și la școlarul lui Socrate, care a cercetat cu deamănuntul ideile profesorului, însă tocmai de aceea fu dus la o nouă întemeiere a eticii, și în problematică acesteia era cuprins acum și sâmburele pentru reînvierea speculației din filosofia naturii. Cu *Platon* revine filosofia naturii, pentru ca acum de la baza etică să fie părtașa unei dezlegări cu totul noi. Însă la Platon dezlegarea este încă în devenire și, ca și oricare altă disciplină, și-a dobândit perfecționarea deplină, abia în îmbrățișarea lui Aristotel, care îmbrățișare încheie întreaga dezvoltare de până acum.

Viața lui Platon

Platon, băiatul lui Ariston și al Perictionei, născut, după presupunerea cea mai probabilă, în primăvara anului 427 a. Chr. n., aparținea, din partea mamei sale, uneia dintre cele mai nobile familii ale orașului Atena. Înzestrat cu toate superioritățile spiritului și ale corpului, primi o cultivare îngrijită, care l-a făcut de timpuriu intim și cu teoriile științifice, de care se interesa lumea în Atena. Agitația politică a vremii, prăbușirea puterii ateniene după expediția siciliană, răsturnarea constituției democrate în anul 411, reintervenirea, așa de promițătoare la început, a lui Alcibiade, nesuccesele înnoite în afară și turburările în interior, toate acestea trebuie să fi făcut impresie adâncă și durabilă asupra tânărului în formație și când să-l fi îndepărtat cu groază de orice politică, când să-l fi umplut cu dorul cel mai înfocat de reformă patriotică, sentimente, care răsună lămurit, și adeseori pasionat până în operele sale cele mai târzii. Pe de altă parte îl atrase irezistibil bogata dezvoltare artistică a epocii, și se încercă în tot felul de genuri de poezie. Amândouă înclinările se pot urmări prin întreaga filosofie a lui Platon, pe de o parte în legătura vie, chiar dacă schimbătoare în conținut, pe care a păstrat-o doctrina sa științifică cu problemele vieții publice, pe de altă parte în forma desăvârșită ca artă a dialogurilor sale, formă care scade în adevăr spre bătrânețe. Totuși, înainte de toate, amândouă se retraseră în dosul cufundării admiratoare în personalitatea și în doctrina marelui profesor Socrate, al cărui școlar credincios, care întrece cu mult în filosofie pe toți ceilalți, a fost Platon un șir de ani, până la moartea acestuia, și în inimă i-a rămas tot timpul vieții sale.

Despre viața filosofului au tratat printre alții - cum este de înțeles, în mod mai mult lăudător - chiar școlarii săi mai apropiați, Speusip, Hermodoros etc., dintr-un punct de vedere mai puțin binevoitor, peripateticul Aristoxenos. S-au păstrat expunerile lui Apuleius și Olympiodoros, mai departe *Vita Platonis*, care formează începutul operii *Prolegómena téos Plátoonos philosophías* și fu editată de K. F. Hermann în volumul 6 din ediția sa *Platon*. Aici se adaugă fragmentele lui Philodem în sulurile din Herculaneum. Izvor foarte important îl formează așa numitele scrisori platonice, dintre care acum de curând, pe de o parte cele mai multe, pe de altă parte cel puțin unele, mai ales marea scrisoare a șaptea, au fost socotite ca

autentice, sau totuși coborându-se din cercul cel mai intim al lui Platon.

Dacă Platon descindea, după latura paternă, din neamul Codrizilor, este îndoienic; în latura maternă putea să-și urmărească descendența până la Solon. Pentru determinarea anului nașterii sale, cade în balanță mai ales declarația lui Hermodoros, că la mutarea sa în Megara, așadar imediat după moartea lui Socrate (399), ar fi fost de 28 de ani. Faptul că ziua sa natală era sărbătorită în Academie la 7 Thargelion, stă posibil în legătură cu cultul lui Apollo, la care se referă de asemenea multe legende, pe cât se pare, născute de timpuriu, asupra filosofului.

Cum că Platon s-a bucurat de cea mai îngrijită cultivare în artele gimnastice și muzicale - unii dintre profesorii săi ne sunt transmiși chiar cu numele - se înțelege de la sine. Familiaritatea sa cu poezii, fina sa înțelegere pentru muzică și pictură - și în aceasta din urmă trebuie să fi urmat un curs - o dovedesc scrierile sale. Însă și în artele corporale trebuie să fi distins și să fi luat premiul odată la jocurile istmice.

Cu literatura filosofică a luat contact, după toată probabilitatea, chiar în anii tineri. Cunoștința sa timpurie cu heracliteanul Cratylos este dovedită de către Aristotel. Alături de Heraclit și Protagora, ajunseră normativi pentru el în special eleații, mai târziu Anaxagora și pitagoreii, în cele din urmă și atomismul. Însă și așa numiții socratici n-au rămas fără influență asupra lui. Nu se mai poate mijloci în amănunte, la care perioade ale dezvoltării lui îi ajunseră cunoscute mai precis aceste diferite sisteme, ale căror urme se pot urmări toate în operele sale, și când au ajuns pentru el mai mult sau mai puțin de însemnătate.

Potrivit cu tradițiile familiei sale și cu părerile socraticilor, Platon sta în privință politică dușmănos față de democrație: totuși părerile sale politice, așa cum le-a așternut în operele sale, se deosebesc și de acelea ale aristocrației istorice așa de mult, că abținerea sa totală de la viața publică a orașului său natal apare cu totul de înțeles. Cum că în tinerețea sa, ieșind din moda zilei, se ocupase cu poeziile epice și dramatice, nu este de pus la îndoială, cu toată nesiguranța unor anecdote legate de aceasta.

Începutul legăturilor sale cu Socrate, care formă în același timp sfârșitul încercărilor sale poetice și-i îndreaptă permanent interesul către munca filosofică, îl pune Diogenes (poate după Hermodor) în al douăzecelea an al vieții. Cum că Platon a început cu publicistica sa

filosofică chiar în timpul vieții profesorului, este afirmat de câțva timp de mulți învățați cu anumită siguranță, deși este respins din altă parte ca imposibilitate psihologică.

După moartea lui Socrate, Platon, împreună cu alți școlari ai profesorului, se duse în primul rând pentru câțva timp la Eucleides din Megara. Înapoiat la Atena, alături de discuțiile științifice, la care n-a renunțat în mod sigur școlarul lui Socrate, își începu activitatea publicistică, în care ținu înainte de toate, să corecteze falsa concepție despre Socrate, concepție ieșită la iveală în dezbaterile judiciare, și să-l desfacă ascuțit de sofistică, cu care-l confunda opinia publică. Cel mai târziu, în primăvara anului 390 însă, începu o călătorie, care-l duse probabil în Egipt și Cyrene, unde cunoscă pe matematicianul Theodoros, căruia i-a ridicat un monument în *Theaitetos* al său, iar în cazul că se cunoscuse cu el deja în Atena, îl vizită. De aici se duse în Grecia Mare și Sicilia și, nu numai că intră aici în legături personale cu pitagoreii, dar veni și la curtea lui Dionysos cel Bătrân, în Siracusa. Aici înnodă legături strânse cu cumnatul acestuia, cu Dion, asupra spiritului vior și năzuitor al căruia făcu mare și durabilă impresie personalitatea și doctrina marelui atenian, după cum și acesta își făcu ideea cea mai favorabilă despre Dion. Din contră, tiranul însuși, fie numai din dezgust pentru părerile liberale ale lui Platon, contrazicătoare direct ale propriei sale concepții despre cariera de domnitor, fie că acesta prin prietenia sa cu conducătorul partidului aristocrat, se încurcase fără voie în contrastele și în coteriile de la curte, se scăpă de filosoful incomod, întrucât dispune să-l aducă înapoi în Grecia prin conducătorul unei ambasade spartane și puse să-l vândă ca prins de război în piața de sclavi din Egina. Un cyrenaic prezent, cu numele Anniceris, trebuie să-l fi cumpărat și trebuie să-l fi trimis la Atena (desigur în vara anului 388). Aici își întemeie, curând după aceasta (în 387 sau 386), în gymnasiumul lui Academos, societatea științifică, în care își comunica în parte în dialoguri, în parte în prelegere mai lungă, filosofia sa unui cerc crescând de prieteni și de școlari, ale căror relații sociale în același timp își aveau apogeul în banchetele ținute lunar.

Asupra datelor amănunțite pentru această parte a vieții sale, parte raportată nicidecum uniform pretutindeni în izvoare, se pot vedea E. Zeller II-a 402 și U.v. Wilamowitz-Moellendorff Pl. I. Cum că „anii de cutreerare” ai lui Platon n-au durat fără întrerupere, de la moartea lui Socrate până la nesuccesul din Siracusa, este tot așa de probabil, cum este probabil că, chiar în timpul acesta, și-a început activitatea

didactică în Atena, chiar dacă în cerc mai restrâns și încă nu în organizația închisă a Academiei.

De asemenea activitatea literară, pe care avem ș-o punem în acest interval, este umplută esențial de gândul unitar, de a apăra pe Socrate împotriva reluării în scris, a acuzării prin retorul Polycrates, și de a apăra doctrina socratică, așa cum o înțelegea Platon, în contra sofisticii înfloritoare atunci, mai mult ca oricând. Trebuie să rămână nehotărât, dacă Platon în timpul războiului corintian, când în Atena domnea iarăși democrația, părăsi pentru a doua oară patria din motive politice, sau participă însuși la campanii, așa cum este admis de câțva timp. La curtea siracuzană a încercat desigur chiar atunci, poate în legătură cu pitagoreii, să-și valorifice principiile politice prin înrăurire asupra tiranilor. Dacă pentru călătoriile lui Platon în general - asupra cărui lucru C. Ritter atrage atenția pe drept - stătea mereu pe primul plan scopul moral-politic, apoi cu siguranță tocmai acest interes politic l-a dus, mai înainte de toate, la reședința celui mai puternic domnitor al epocii, pe ale cărui lucrări puternice știa desigur să le prețuia, cu toată neaprobarea din partea sa a metodei tiranice a acestuia.

Activitatea didactică a lui Platon a fost așezată desigur la început, cu totul în chip socratic, ca o convorbire noțională, ca o căutare comună, cu cât mai mult însă, pe de o parte se fixă propria sa părere, și cu cât mai restrâns se modelă organizația de școală a Academiei, cu atât mai didactică îi ajunse activitatea și cu atât mai mult luă forma prelegerii, așa cum deci s-ar fi publicat mai târziu astfel de prelegeri de către Aristotel și alți școlari. Această trecere, de la tratarea dialogică sau catehetică la tratarea acroamatică, se oglindește, în anumit înțeles, de asemenea în clădirea operelor sale scrise, unde căutarea și găsirea comună, care este ceva manifest în adevăr tocmai în dialogurile cele mai timpurii și este ceva serios contradictoriu numai în anumite părți (de pildă *Politeia*), face loc comunicării directe, legate a gândurilor prin Socrate sau, în operele cele de mai târziu, prin o altă persoană plăsmuită. De altfel nimic nu se opune părerii, că aceste diferite feluri de predare găsiră în Academie aplicare una lângă alta, pentru diferitele trepte de învățământ. Pe lângă această, rezultă de la sine, că școlari mai vechi, mai maturi ajutau cu timpul pe profesor la învățământ, respectuos îl reprezentau în lipsa sa (astfel Speusip, Xenocrates etc.); în timp ce pe de altă parte erudiți autonomi, ca pitagoreul Archytas, astronomul Eudoxos, polihistoricul

Heracleides Ponticus, stăteau în relație rodnică reciprocă, fără a face parte din restrânsa uniune a școlii.

Din activitatea în Academie, care a umplut întreaga jumătate a doua a vieții sale, filosoful vestit și ca profesor de stat se lăsă să fie smuls numai de două ori, de speranța într-o îndeplinire a idealurilor sale politice. După moartea lui Dionysos cel Bătrân, Platon, din îndemnul lui Dion, încercă să influențeze pe Dionysios cel Tânăr în sensul părerilor sale politice. Însă, după ce chiar la prima sa încercare în anul 366/5, nu avusese succes, a treia călătorie siciliană, 361/0, îl aduse iarăși în primejdie personală, din care pare să-l fi scăpat numai intervenția energică a pitagoreilor, care, Archytas în fruntea lor, reprezentau puterea tarentină.

În vârstă de 80 de ani a murit Platon, în anul 347, admirat de contemporaneitate și sărbătorit de posteritate ca un erou, un bărbat, care, după cum unii toate superioritățile înfățișării corporale cu superioritățile forței intelectuale și morale, tot astfel înnobilă și viața frumoasă a grecismului prin o adâncime a firii spirituale, care adâncime i-a asigurat o urmă nepieritoare în istoria părerii oamenilor despre lume.

Caracterul politic al celei de a doua și al celei de a treia călătorie siciliană stă cu totul afară de îndoială, ceea ce nu ne împiedică de a admite, că Platon, pe lângă aceasta, în contact cu pitagoreii, se ocupă cu interesele sale științifice. De altfel Platon nu se dusese nicidecum la Siracusa cu speranțe entuziaste; ci numai șovăind și din sentimentul datoriei, deoarece socotea ca un punct de onoare, ca urmând stăruințelor lui Dion, să facă cel puțin încercarea, pentru o aplicare practică a ideilor sale politice. Observă imediat, că partidul care avea interes să păstreze regimul de atunci și în fruntea căruia stătea Philistus, se silise să umple cu neîncredere, față de filosofia sa și de prietenia sa cu Dion, pe domnitorul care se gândea să folosească pe filosof, numai pentru mulțumirea vanității sale științifice. Și pentru a treia călătorie se decise și mult mai greu, în urma experiențelor făcute, și la drept vorbind numai din jertfire pentru acela, pe care-l socotea firește capabil să ajungă un domnitor filosofic și al cărui sfârșit nefericit (365) îi pregăti durerea cea mai adâncă.

Datele celor vechi, asupra duratei vieții și asupra morții filosofului, se deosebesc numai puțin și se pot lesne uni în admiterea, că muri la mijlocul anului 347. Este vorba, că moartea îl surprinse la o masă de nuntă. Data lui Cicero (*Cato* 5) - *scribens est mortuus* - însemnează desigur numai, că el lucră și corectă la operele sale până

la moarte. Suspectările caracterului său în literatura de mai târziu se coboară din dușmănia polemicii școlii; ele sunt contrazise, afară de toate celelalte, și de tonul respectuos, chiar dacă ceva rece, în care vorbește despre el Aristotel și acolo unde combate pe Platon ca teorie.

Operele lui Platon

Impresia cea mai sigură despre personalitatea platoniană, o câpătăm din *scrierile* sale. Nu știm, ce să admirăm mai mult la acestea, farmecul incomparabil al expunerii sale, care farmec stă închis în vraja limbii, în frumusețea iluminată a compunerii și în forța de modelare poetică desăvârșită, sau să admirăm bogăția inepuizabilă a cuprinsului, adâncimea și sublimitatea părerilor filosofice, ascuțimea critică și energia dezvoltării gândurilor, siguranța olimpică și suveranitatea în stăpânirea mersului cercetării științifice. Sau mai degrabă, partea mare, cu adevărat unică a acestor scrieri, stă în unirea admirabilă a tuturor acestor superiorități formale și obiective: aceste opere sunt în același timp cercetări științifice de prim rang și opere artistice de frumusețe nepieritoare. Însă partea cea mai mare a lor, prin care abia își primesc consacrarea lor deplină, este seriozitatea adânc morală, patosul sfânt al convingerii celei mai vii, prin care Platon ajunge profetul unei concepții despre lume, care concepție, avându-și rădăcina în opera de o viață de om a lui Socrate, însă îmbunătățită și adâncită, păstrată până la moarte în trăsăturile ei fundamentale cu credință desăvârșită față de sine însuși, această concepție deci a ridicat înfinit viața spirituală a omenirii și a rodit-o și a ajuns un ferment, ce nu se poate pierde, al întregii cugetări filosofice.

După forma lor exterioară, aceste scrieri sunt, cu exceptarea de la sine înțeleasă a operei *Apologîa Sokrátous* (apărarea lui Socrate), toate *dialoguri*, un gen literar, care cresc din metoda socratică a căutării adevărului, după cum deci, și în cele mai multe dintre dialogurile platonice, Socrate stă în centrul întregului și este conducătorul conversației și purtătorul mersului ideilor. Numai în scrierile de bătrânețe, corespunzând cuprinsului îndepărtat mai mult de punctul de vedere socratic, și persoana lui Socrate se retrage din ce în ce mai mult, în cele din urmă se retrage cu totul și de asemenea forma dialogală, ajunsă treptat mereu mai neîmpodobită, mai formează la urmă numai o încadrare tipică a propunerii didactice dogmatice, continue.

Formei libere și variate a dialogurilor îi corespunde acum de asemenea faptul, că ele după *conținut* nu sunt nicidecum delimitate ascuțit unele de altele, ci de multe ori tratează aceleași probleme, numai din puncte de vedere diferite și pe diferite trepte ale cunoașterii și, deși fiecare dialog izolat are o temă principală caracteristică, totuși se întind, mai mult sau mai puțin asupra, întregului cerc de gânduri platonice. Numai despre două opere se poate spune cu oarecare dreptate, că filosoful voia să dea în ele totalul concepției sale despre lume, concepție prelucrată de fiecare dată și a dat această concepție anume, în operele *Politeia* și în *Legi*. Celelalte dialoguri își dădorească desigur nașterea de cele mai multe ori unui prilej literar sau polemic determinat, au ieșit din nevoia de a se răfui cu părerile timpului sau cu direcțiile filosofice dominante, sau sunt de considerat de asemenea ca repetare poetică a lucrărilor științifice, ca sediment al discuțiilor filosofice și al dezbaterilor din Academie.

Un farmec particular primesc unele dintre dialogurile platonice (de pildă *Gorgias*, *Symposion*, *Politeia*) prin m i t u r i l e intercalate, în care filosoful, adeseori la începutul sau la sfârșitul cercetării, vrea să exprime în haina povestirii poetice aceea, ce nu vrea sau nu poate să dezvolte noțional sau nu vrea încă să le dezvolte, și astfel vrea să lucreze în oarecare măsură asupra inimii cititorului. Aceste mituri pot fi luate tot așa de puțin ca adevăr textual cât și numai ca adaos împodobitor și ca fantezie curată: sunt mai degrabă mărturii ale limpezimii sale științifice și ale autohotărârii sale, în virtutea cărora cunoaște limita, care este fixată cercetării dialectice.

Admirația noastră pentru Platon se ridică încă, dacă ne gândim, că el însuși voia să fie privite operele sale scrise, nu drept cea mai înaltă ispravă spirituală, ci (după dialogul *Phedros*) considera întreagă această publicistică numai ca pe un surogat nevoiaș pentru vorbirea vie, pentru dialectica orală și pentru forța ei productivă (compară dialogul *Symposion*). Faptul că există în orice timp naturi, cărora le este de neașteles și nesimpatic idealismul platonice și care-i găsesc dialogurile, în mare parte cel puțin, pustii și plicticoase, n-are nimic de spus față de uriașa prețuire, pe care o gustă și o vâ gusta întotdeauna ca scriitor, cât și ca filosof la marea masă a tuturor capabililor de judecată, care-l cunosc. Când din contră de pildă B.E. Dühring pune marii predecesori ai lui Platon, pe un Heraclit sau Parmenide, sus deasupra acestuia, apoi aceasta este în adevăr unilateral și nedrept, însă totuși întru atât nu cu totul inexact, întrucât

tocmai și geniul puternic al lui Platon s-a format și s-a dezvoltat la acele revelații filosofice dătătoare de temelie.

Îmbrăcarea scenică a dialogurilor, în care avem să vedem pe de o parte fantezie curată, pe de altă parte realitate stilistică, este tratată de către Platon foarte diferit, când cam sărăcăcioasă și secundară, când cu tihna vădită și cu intuiție dramatică desăvârșită (ca de pildă, în *Phedros*, să nu mai vorbim de *Symposion*, care de fapt nu este dialog). Aici și-arată Platon măiestria sa poetică, nu numai în alegerea și în împodobirea prilejurilor, la care ar fi avut loc aceste conversații, dar tot așa în caracterizarea plastică a reprezentanților, doctrinelor individuale, cu care prilej se servește adeseori de mijlocul eficace al persiflării și face aluziuni numeroase, care firește nu ne mai sunt de înțeles de multe ori. O deosebire formală mai departe constă în aceea, că dialogurile sunt date pe de o parte direct ca vorbire și contravorbire, pe de altă parte sunt repovestite, cu care procedeu dialogul principal este intercalat uneori în cadrul unui alt dialog. Deși în general această deosebire nu pune la îndemână un criteriu sigur pentru succesiunea cronologică a dialogurilor totuși anunțarea formală a aceluia procedeu complicat incomod în *Theetetus* (143 b) este greu de unit cu admiterea, că Platon l-ar fi aplicat mai târziu (de pildă în *Phedon*) iarăși cu toate acestea.

În toate dialogurile, afară de acelea din ultima perioadă, Socrate este persoana principală. Schimbarea bruscă în practica lui Platon începe în *Parmenide*, unde Socrate ce e drept, mai participă strașnic la discuție, însă nu mai este „Protagonist”, ci stă sub eleați. Începând cu dialogul *Sophistul*, el mai este apoi numai „președinte de onoare” al dezbaterii - în timp ce „străinul”, respectiv Timeus și Critias conduce vorba - pentru a dispărea cu totul după scenă în *Nomoi*. Excepție face numai *Phileb*: aici sta pentru Platon aproape să reia vechea practică, deoarece subiectul, cercetarea asupra esenței binelui, este un subiect cu adevărat socratic. Cu drept face atent de altfel H. Raeder la faptul că, Socrate din dialogul *Phileb* este un cu totul altul, așa zicând mai abstract decât acela din dialogurile precedente, că aici este de identificat mai degrabă cu Platon însuși, în timp ce de altfel Socrate platonice nu se acoperă nici cu Socrate din istorie, nici cu Platon.

Știrea celor vechi, că Platon ar fi împărțit filosofia în dialectică, naturală și etică, se poate referi numai la activitatea sa didactică în Academie: în dialoguri nu se găsește această împărțire, nici direct, nici indirect. Pretutindeni motivele din teoria cunoștinței, cele metafizice, acelea etice și în parte și cele naturaliste sunt împletite

aşa, că în adevăr ici şi colo precumpăneşte un interes sau altul (în *Theetetus* de pildă, interesul din teoria cunoaştinţei, în *Politeia* interesul etic-politic) însă n-are loc niciodată o separare conştientă a terenurilor cu probleme.

Toate operele, care treceau în antichitate ca operele lui Platon, au ajuns la noi; s-au pierdut numai unele dintre scrierile respinse unanim. Din cele conservate sunt 44, anume 42 de dialoguri, apoi scrisorile (13 respectiv, 12) şi definiţiile (*hóroi*). Dintre acestea treceau chiar în antichitate ca neautentice 8, anume 7 dialoguri (*Peri dikaíou* = despre drept, *Peri areetées* = despre virtute, Demodoc, Sisyphus, Halyon; Eryxias, Axiochos), şi *hóroi*, aşa că mai rămăneau 36, pe care Thrasyllus le-a împărţit în 9 tetralogii. Şi între aceste dialoguri fură puse la îndoială, chiar în antichitate, *Anterastai* (rivalii), *Hipparchos*, *Epinomis* şi *Alcibiade II*. După ce în epoca mai nouă şi dintre aceste 32 fuseseră respinse încă un număr ca neautentice - F. Ast recunoscuse numai 14, C. Schaarschmidt chiar numai 9 -, pe temeiul cercetării celei mai noi, autenticitatea lui *corpus Platonicum* trece ca asigurată în cantitatea lui mult precumpănitoare. Nu numai toate dialogurile mai importante ca filosofie, inclusiv *Parmenide*, *Sophistul* şi *Políticos*, sunt recunoscute iarăşi, aproape general, ca opere ale lui Platon, dar şi unele mai mici, multe contestate, ca *Hippias minor* şi *Menexenos*, trec precumpănitor ca autentice, ba chiar *Alcibiade I*, *Hippias maior*, *Ion*, *Cleitophon* şi *Epinomis* îşi găsesc apărătorii, şi dintre scrisori sunt adeseori, cel puţin unele, a 3, a 7 şi a 8, sau cel puţin a 7, socotite ca autentice. Ca autentic platonice pot trece aşadar următoarele 25 de dialoguri, care sunt rânduite alfabetic aici: *Apologia*, *Charmides*, *Euthydemus*, *Eutyphron*, *Gorgias*, *Hippias II*, *Cratylus*, *Critias*, *Criton*, *Laches*, *Lysis*, *Menexenos*, *Menon*, *Nomoi*, *Parmenide*, *Phedon*, *Phedros*, *Phileb*, *Politeia*, *Políticos*, *Protagora*, *Sophistul*, *Symposion*, *Theetetus*, *Timeus*. Însă, şi pentru autenticitatea lui *Hippias I* şi a lui *Ion*, vorbesc motive covârşitoare. Autenticitatea celor mai multe şi celor mai importante dintre ele este asigurată de mărturia directă sau indirectă a lui Aristotel, însă cele mai multe în parte prin autoritate ale lui Platon, în parte prin înrudirea lor lingvistică sau obiectivă şi prin asemănarea cu cele dovedite cu siguranţă.

Cu mult mai greu decât la chestiunea autenticităţii, este de răspuns la chestiunea *ordinei cronologice* a scrierilor platonice. Încercările mai vechi de a determina vârsta dialogurilor parţiale pe temeiul unui plan universal presupus, pe care Platon l-ar fi urmat, mai

au astăzi numai însemnătate istorică. Mai ales gândul lui Ed. Munk, că Platon voia să înfățișeze numai viața și învățătura lui Socrate, din tinerețea lui (*Parmenide*) până la moarte (*Phedon*), merită să fie cunoscută numai drept *curiosum*. Eronată, chiar dacă născocită peste măsură de inteligent și executată pătrunzător, fu de asemenea părerea lui Schleiermacher, după care Platon găsi bine să comunice și cititorilor săi, numai cu bucată și treptat, din considerațiuni pedagogice, sistemul său de gândiri, gata de la început. Modul de considerare istoric exact a fost întemeiat de K. Tr. Herman și G. Grote, numai că primul sta încă prea mult sub prejudecata, ca și cum *Phedon* și *Politeia* ar înfățișa treapta definitivă și cea mai înaltă a filosofiei platonice, în timp ce Grote exagera considerarea izolată a dialogurilor diferite și prin aceasta pierdea și făcea imposibilă înțelegerea pentru unitaritatea personalității și direcției filosofice a lui Platon. Cercetarea mai nouă caută acum să învingă unilateralitățile și greșelile concepțiilor mai vechi și în același timp, să stabilească în ele și să lege exactul și adevărul. Ea cere, ca scrierile lui Platon - fără excluderea prea fricoasă a dialogurilor compuse posibil nu de el însuși - în primul rând, din capul locului, fără orice opinie preconcepută asupra așa numitului sistem al lui Platon, să fie înțelese și prețuite, fiecare izolată pentru sine apoi să fie cunoscute și determinate în situația lor temporară una față de alta, atât cât este posibil. Abia atunci se deschide posibilitatea să determinăm mai precis și cu siguranță aproximativă direcția, în care s-au dezvoltat privirile filosofice ale lui Platon - căci de un sistem nu poate fi vorba. Ca cel mai esențial și cel mai autentic mijloc pentru stabilirea raportului cronologic al operelor lui Platon, s-a dovedit cercetarea limbii și a stilului, cercetare inaugurată de către L. Campbell, dusă mai departe de către W. Dittenberger, Const. Ritter, J.V. Arnim, P. Natorp etc., așa numita *metodă filologică-statistică* a cărei valoare este în adevăr încă pusă la îndoială și micșorată de către unii, în general însă este recunoscută din ce în ce mai mult. Nu ca și cum prin aceasta s-ar fi devalorizat celelalte mijloace, adică cercetarea literară-critică și cea de cuprins a luat un nou avânt prin opera însemnată a lui W. Lutoslawski, scrisă în englezește (*Originea și creșterea logicii lui Platon*, Londra). Însă mijlocul decisiv stă totuși în criteriile filologice, și cercetărilor îndreptate la aceasta le este de mulțumit mai ales, că, oricât de contestate mai sunt unele puncte importante - înainte de toată situația lui *Phedros* - un mare acord a fost dobândit totuși în

partea principală și că întreaga cercetare a lui Platon a fost îndreptată astăzi pe o cale foarte mulțumitoare și plină de promisiuni.

Prin conceperea schimbată a mersului evolutiv filosofic al lui Platon, pe care concepere a dobândit-o cercetarea mai nouă, mai ales pe temeiul criteriilor filologice, *împărțirea scrierilor platonice* făcută de către Hermann, împărțire foarte merituoasă pentru timpul său, într-un grup socratic, megaric sau dialectic și un grup constructiv, tot așa împărțirea lui Ed. Zeller, împărțire de acord în esență cu aceea (perioada socratică, propedeutică, perioada sistematică de la bătrânețe), au devenit inutilizabile, și de asemenea trecerea de la perioada socratică la cea dialectică (perioada mai timpurie) este o tranziție nestabilă. Se recomandă de aceea, a pune, ca temelie pentru prezentarea filosofiei platonice, împărțirea cronologică, înăuntrul căreia acele grupări obiective, firește cu schimbări însemnate, își capătă și acum dreptul lor.

Perioada socratică a lui Platon

Se și accentuă, cât de adâncă a fost impresia, pe care a făcut-o asupra lui Platon moartea lui Socrate. Dacă, pe de o parte, prin călătoria la Megara căută să scape de acea impresie, apoi, pe de altă parte, simți totuși dorința puternică de a dezvinovăți pe profesorul său prea venerat, care dorință se condensă treptat în proiectul, de a desemna printr-un șir de descrieri un tablou cât mai posibil de credincios și de plastic al profesorului său. Acestui plan îi servesc așa numitele dialoguri socratice.

Ca dialoguri socratice sunt socotit: *Apologia* cu *Criton*, mai departe *Ion*, *Laches*, *Politeia I*, *Lysis*, *Charmides*, *Euthyphron*, *Protagora*, *Hippias II*.

Ordinea în amănunt nu este de hotărât cu precizie: ea se îndreptează și într-acolo, dacă admitem sau nu redactarea unor dialoguri în timpul vieții lui Socrate. Sigur și recunoscut în mod general este faptul, că *Laches* precede pe *Charmides*. Demn de observat este faptul, că de către O. Immisch este pus într-o epocă mult mai târzie *Laches* și *Charmides*, de către Th. Gompertz, *Criton* și de către M. Pohlenz, *Lysis*.

Dacă toate aceste dialoguri servesc să rectifice concepția despre Socrate, concepția curentă, născută nu fără vina lui Aristofan, și să deschidă atenienilor ochii pentru „înțeleptul” condamnat de ei, apoi doar aceste dialoguri îndeplinesc acest scop cu mijloace diferite, chiar

dacă adeseori legate în același dialog. În prima linie dialogurile încearcă să înfățișeze pe Socrate, așa cum fusese în realitate, după convingerea lui Platon. Ni-l descriu nu numai ca o personalitate adânc morală și religioasă, care chiar în fața morții rămâne infailibil credincios convingerii sale, câștigate pe calea chibzuirii raționale, că nu *zéen* (a trăi), ci *éu zéen* (a trăi moral) ar fi cel mai înalt ideal, dar ni-l arată de asemenea, cum umblă prin oraș, căutând oameni cu care merită să înceapă o discuție, arată felul său particular, de a da fiecărei convorbiri întorsătura la problemele care-l agită, lasă să iasă la iveală modul examinator și cumpănitor cu îngrijire, în care se purta la aceasta, metoda, de care se servea, și țelul, la care ajungea în toate cazurile, știrea noțională sigură, ca bază a întregii și a fiecărei virtuți. Prima carte din opera *Statul* îl pune să trateze justiția, dialogul *Lysis* îl pune să trateze prietenia, dialogul *Charmides* îl pune să trateze chibzuința, dialogul *Euthyphron* îl pune să trateze evlavia, dialogul *Protagora* îl pune să trateze virtutea în general, mai ales chestiunea, dacă virtutea se poate învăța și chestiunea unității virtuții. Însă în același timp se unește cu această autoînfațișare a lui Socrate silința, de a separa în chipul cel mai decisiv spiritualitatea sa de alte tendințe din epoca sa, tendințe aparent înrudite pe din afară, sau cel puțin aduse în legătură cu el: a-l separa de filosofii naturii, cu afirmațiunile lor lipsite de orice caracter de știre și adeseori în întregime absurde, a-l separa de poezii și de interpreții lor, care realizează tot ceea ce creează, de asemenea fără a ști, numai prin posedare cu totul nerațională, a-l separa de oamenii politici cu lipsa lor de înțelegere față de bunurile adevărate - morale -, și în fine a-l separa și de sofști, a căror generație mai veche, chiar dacă avea anumită înrudire cu Socrate, totuși se deosebea fundamental de el prin întreaga pășire a lor, încrezută și adeseori prea lăudăroasă, și mai înainte de toate prin „știrea” lor închipuie și totuși în fond așa de găunoasă și nesigură, pe care o ofereau colac peste pupăză oricărui poftitor chiar în schimbul plății, în timp ce sofștii mai tineri erau chiar departe cât lumea de seriozitatea moralității socratice, în întreaga lor constituire spirituală.

Ca pe o personalitate absolut unică în felul său, voia Platon deci să pună pe Socrate înaintea ochilor compatrioților săi, pentru a le face cunoscută în același timp marea pierdere, pe care singuri și-o pricinuiseră și pentru a-i face să priceapă, cum se puteau găsi bărbați, care se alipiră de el și căutau să-i ducă mai departe ideile sale, care se învăteau numai în jurul problemei dreptei viețuiri.

Despărțirea lui Platon de Socrate

Despărțirea lui Platon de profesorul său Socrate și înaintarea spre un punct de vedere filosofic propriu s-a îndeplinit numai treptat de tot și, în trepte încă limpede cognoscibile, a dus în cele din urmă la o doctrină, cu care Platon a ajuns adevăratul întemeietor al idealismului, la așa-numita doctrină a ideilor. Însă și această doctrină n-a fost în nici un moment o dogmă încheiată și inalterabilă de aici înainte, pentru spiritul mereu luptător al lui Platon, ci a încercat anumite transformări, care, în orice caz, lasă să distingem două forme ale acestei doctrine.

Ca dialoguri, care aparțin perioadei doctrinei ideilor, sunt de considerat următoarele: *Gorgias*, *Menon*, *Phedros*, *Euthydemos*, *Cratylus*, *Menexen*, *Symposion*, *Politeia II-VI* 502 c, *Phedon*, *Politeia VI* 502 c - la sfârșit, *Parmenide*, *Theetetos*, *Sophistul*, *Politicos*, *Timeos*, *Critias*.

Asupra ordinii nu domnește deplin acord. Importantă este în primul rând situația dialogului *Phedros*. Părerea lui Schleiermacher, potrivit cu care ar fi de pus la începutul activității de literat al lui Platon; găsește numai reprezentanți încă izolați de tot. Din contră prioritatea acestui dialog înaintea dialogurilor *Symposion*, *Phedon* și *Politeia*, fie cu, fie fără admiterea unei prelucrări ulterioare, este menținută în mod hotărât din partea filosofică, de P. Natorp, Th. Gomperz, E. Zeller, W. Windelband și de către alții, față de părerea contrarie reprezentată de latura filologică mai ales, în timp ce unul dintre cei mai noi cercetători ai lui Platon, Léon Robin, este înclinat chiar, să pună pe *Phedros* în apropierea temporală a ultimelor dialoguri platonice. Dacă vom socoti această concepție ca exclusă, din pricina întregii dispoziții sufletești a dialogului, atunci nu este ușoară o hotărâre obiectivă asupra relației sale temporale cu *Phedon*, și în primul rând va mai fi desigur hotărâtoare întreaga concepție, pe care o avem despre dezvoltarea lui Platon. Ca la Windelband, se găsește și la Pohlenz conceperea foarte interesantă a lui *Phedros* ca scriere programatică la inaugurarea Academiei.

Greutăți speciale oferă opera *Statul*. Cum că prima carte a sa a stat la origine autonomă și de aceea este de încadrat în cercul de gândire din prima perioadă, abia se mai contestă astăzi. De asemenea vom putea recunoaște în general unitaritatea operei, care a găsit în epoca cea mai nouă mulți și importanți reprezentanți, față de împărțirea dialogului *Politeia* întreprinsă mai ales de A. Krohn E.

Pfleiderer, acceptată de recunoscuți cercetători, împărțire în bucăți diferite, lipite apoi artificial una lângă alta. Totuși Windelband avea dreptate în esență, când bănuia o frântură în acest dialog și făcea atent asupra faptului că, în timp ce doctrinele despre statul ideal și despre educația proprie lui se țin cu totul în cadrul părerii exprimate în *Phedros* și în *Symposion*, se găsește o parte, care înfățișează, cu totul în sensul felului început în *Phedon*, nu numai doctrina ideilor ca pe cel mai înalt conținut al acestei educații, dar dezvoltă mai amănunțit și diferitele doctrine metafizice din această perioadă de mai târziu. Pare că problema din dialogul *Phedon* cu consecințele sale din filosofia naturii să fi fost aceea, care a adus această schimbare adâncă a lui Platon. Fără discuție, *Politeia*, 611 a sgg. amintește de *Phedon*, în timp ce prima parte din *Politeia*, care ar putea să ajungă până la 502 c., nu trădează absolut nici o ocupație a lui Platon cu chestiuni din filosofia naturii, sau le lasă să apară numai ca posibile.

Filosofia și știința

Motivul, care hotărî pe Platon să meargă dincolo de Socrate, este dorința trezită în el ca totdeauna de a avea o explicație radicală și definitivă cu părerea sofistică despre viață, avizată numai la bucurie, și în fața ei să se declare cu patosul cel mai puternic pentru punctul de vedere al lui Socrate, punct de vedere îndreptat la ce este mai bun ca moral. De aici se explică asprimea neauzită, cu care atacă în *Gorgias* mentalitatea sofistilor și a retorilor, activități cărora le contestă și aici caracterul unei arte bazate pe știre, pentru a defini această activitate ca rutină, nepricepută de tot, în capacitatea, numai de a linguși poporul, și pentru a extinde această judecată chiar la cei mai buni printre oamenii de stat atenieni, ca un Temistocle, Pericle etc. Însă de aici se explică și pasul, pe care-l face aici dincolo de Socrate. Termenii, confundați încă la Socrate, de plăcut și de bine sunt despărțiți în mod formal, binele singur este desemnat ca așa-numitul, pentru prima dată de Platon, *télos* (scopul), și sub influența ideilor orfico-pitagoreice, chiar aici de observat, binele este definit în același timp, cât mai posibil ascuțit, ca rânduirea dreaptă (*kósmos*) a sufletului. Și, în contrast cu toată politica sofistică și tradițională, Platon accentuează acum, că activitatea adevăratului bărbat de stat nu are voie să fie îndreptată la nimic altceva, decât să conducă pe cetățeni prin înduplecare sau violență la acest bun, așa cum l-ar fi înțeles singur, numai partizanul vieții filosofice, Socrate.

Cu această atitudine categorică pentru viața filosofică, Platon se văzu însă imediat în fața unei probleme noi, a cărei tratare deșteaptă în el în cele din urmă concepția teoriei ideilor. Întemeierea trăirii pe filosofie, în înțelesul lui Socrate, sau identificarea virtuții și a științei, presupune posibilitatea filosofiei ca a unei căutări după adevăr. Această posibilitate era contestată în cercurile sofisticii mai tinere. Omul n-ar putea să caute, așa spunea lumea, nici ceea ce ar ști - căci de aceasta n-ar avea nevoie să caute -, nici de asemenea ceea ce n-ar ști, căci în acest caz omul n-ar putea niciodată spune, dacă găsitul ar fi căutatul. Platon dezlegă această problemă, cu ajutorul cugetării orfico-pitagoreice despre nemurirea sufletului și despre pribegirea sufletului, și face cu aceasta primul pas important dincolo de Socrate. Dacă sufletul este veșnic și a mai fost adeseori pe pământ, atunci el a mai văzut odată tot ce există pe pământ și în infern, și cum natura întreagă totul este în legătură unul cu altul, la privirea înnoită a unui lucru, sufletul poate prin căutare stăruitoare să regăsească și pe celălalt lucru, sau să-și aducă aminte de el. Inconștiente zac reprezentările exacte în suflet, se ivesc în primul rând ca prin vis și în cele din urmă ajung știre lămurită, prin întrebare și cercetare potrivită. Așadar orice învățare nu este nimic altceva decât reamintirea a aceea, ce omul a mai știut odată (*anámnesis*). Cu aceasta Platon a dobândit două presupuneri fundamentale mai departe pentru filosofia sa: admiterea de reprezentări inconștiente înăscute și contrastul între părerea exactă și între știre. Platon determină acest contrast mai departe cu aceea, că știrea se deosebește de reprezentarea precisă prin aceea, că aceasta este nestatornică, pe când știrea ajunge ceva persistent și solid, prin legare de fondul său sau de cauza sa. Temeiul acestei păreri întregi despre posibilitatea căutării după aceea, ce omul nu știe, caută însă să-l dovedească imediat prin pilda cu sclavul, care, fără a primi vreodată învățământ matematic, este totuși în stare, să dezlege o problemă matematică, cu ajutorul întrebărilor puse îndemânatec (*Menon*).

Însă, această întreagă dezlegare a problemei despre posibilitatea filosofiei, are totuși însemnătate pentru viața numai atunci, când de fapt este întemeiată cu afirmarea socratică despre identitatea între virtute și faptul de a ști. De aceea, Platon discută în *Menon* încă o dată și această chestiune tratată mai înainte în *Protagora*, pentru a lua poziție față de ea acum, nu ca școlar al lui Socrate, ci pe temelia reflecțiunii proprii și în chip definitiv. De aceea o tratează cu ajutorul metodei celei mai sigure științe, pe care o cunoaște până atunci, cu

ajutorul discuției ipotetice din matematică, și care discuție pornește de la o ipoteză, apoi dezvoltă această ipoteză în consecințele ei, pentru a încheia în cele din urmă, din valoarea consecințelor, la valabilitatea ipotezei puse la bază. Cu aceasta el a căpătat noua metodă, importantă în gradul cel mai înalt pentru întreaga sa filosofare. Însă rezultatul aplicării ei la problema prezentă este biruirea intelectualismului socratic. Alături de virtutea filosofică, identică cu faptul de a ști, mai există o altă virtute, cea obișnuită, care depinde de părerea exactă. Și, îndulcindu-și atitudinea din *Gorgias*, vrea să recunoască acum la oamenii politici, confundați mai înainte cu sofistii, virtutea obișnuită, ca pe un dar grațios acordat lor de D-zeu, însă totuși stăruiește - și într-o atâta rămâne socratic și acum - cu toată energia asupra faptului, că virtutea filosofică, sprijinită pe faptul de a ști, stă infinit mai sus decât virtutea obișnuită. Purtătorii de virtute filosofică stau lângă posesorii virtuții obișnuite, ca un lucru adevărat lângă umbre plutitoare.

Lumea ideilor și lumea simțurilor

Dacă Platon în *Menon* deosebise între opinia exactă și între faptul de a ști, și dacă pe cei virtuoși datorită opiniei, care este totuși schimbătoare în ciuda oricărei precizii, îi pusese față în față cu aceia, care sunt virtuoși datorită faptului de a ști, îi pusese deci ca pe umbre plutitoare în fața realității sigure, atunci era destul de aproape motivul pentru o nouă dezvoltare. În spiritul filosofului, în curent cu filosofia heracleiteană, tot așa ca și cu filosofia eleată, trebuia să iasă la iveală judecata, că o știre solidă nu se putea ridica niciodată pe o temelie șovăitoare, așa cum erau acum doară din capul locului reprezentările, care aveau să rezulte din amintirea de ce s-a văzut în lumea pământească, într-o trăire mai timpurie. Trebuia să-și dea seama, că pricina, de care fiind legată, reprezentarea justă ajunge faptul de a ști, nu ar putea să constea într-o astfel de reprezentare din amintire. În felul acesta se ridică în el, în legătură cu reflecțiile din *Menon*, problema nouă despre temelia știrii.

Pentru a dezlega această problemă, îi veni în ajutor filosofia socratică a noțiunii. Socrate găsisese esența motivării și a știrii, nu în legarea de alte reprezentări, ci în raport cu esența noțională. Cu pătrundere ascuțită, Platon primi acum aceasta, uni însă cu aceasta, la fel cu Euclid, principiul eleat despre corelativitatea faptului de a ști și de a fi și, în felul acesta, reuși să ipostazieze noțiunile socratice și

să le pună alături de lucrurile pământești, ca pe o lume existentă pentru sine. Celor două moduri de cunoaștere, deosebite în *Menon*, le corespund așadar de acum înainte două lumi diferite: o lume a realității adevărate, ideile, obiectul cunoașterii, și o altă lume a realității relative, lucrurile deveninde și trecătoare, obiectul reprezentării exacte sau al părerii. Ideea, ca obiect al cunoștinței adevărate, o descrie Platon de aceea cu predicatele Firii eleate: ea este absolut unitară și indivizibilă, inalterabilă și veșnic egală cu sine însăși; lucrurile separate perceptibile sunt supuse din contră curgerii heracleitice a tuturor lucrurilor în naștere, alterare și nimicire permanentă. Gândul fundamental metafizic al filosofiei platoniene, gând născut din aceste reflecțiuni din teoria cunoștinței, este deci deosebirea a două lumi separate: o lume cuprinde aceea, ce este și nu devine niciodată, *tò ón óntoos* (ceea ce este cu adevărat), cealaltă lume este aceea, ce devine și nu este niciodată, *génesis* (devenirea), una este obiect al cunoștinței raționale, cealaltă este obiect al reprezentării exacte; față în față cu corpurile, care sunt percepute prin simțuri, stau ideile ca forme necorporale (*asoómata eídee* = chipuri lipsite de corp). Nicăieri de găsit în spațiu sau în lumea corporală, pure în ele (*eilikrinés* = nepătat), nu deprins cu simțurile, ci numai cu cugetarea, ele formează lumea inteligibilă (*tópos noeetós* = locul inteligibil), pentru sine aparte; *doctrina raționalistă a cunoștinței cere o metafizică imaterialistă*. Numai într-o lume de idei poate fi ancorată adevărata știință, care este presupunerea virtuții adevărate. Din pricina motivului etic însă în ultima linie, motiv al acestei întregi reflecțiuni, de asemenea numai noțiunile etice sunt acelea, care pășesc aici ca idei.

Imaterialismul este adevărata neocrație a lui Platon. Unde în sistemele mai vechi - Anaxagora nefiind exclus - este vorba de principiul spiritual, ca de un principiu propriu, acolo acest principiu apare totuși mereu ca un fel special de realitate corporală: abia Platon descoperă lumea curat spirituală.

Doctrina ideilor este astfel o mijlocire nouă de tot a metafizicii eleate și heracleitice, și ce e drept cu ajutorul doctrinei socratice a cunoștinței, a cărei legătură apropiată cu filosofia eleată a Firii fusese cunoscută chiar de către megarici. O deplină neînțelegere a doctrinei platonice fu deci concepția neopitagoreică-neoplatonică, potrivit cu care ideile nu posedă realitate autonomă, ci au să fie numai creațiuni de gândiri și ce e drept în spiritul divin. Prin neoplatonicienii din epoca Renașterii, această interpretare s-a păstrat până în epoca

modernă, însă a fost combătută foarte eficace de către Herbart. Și mai sucită este de fapt părerea reprezentată de către Natorp, în lucrarea *Doctrina ideilor a lui Platon, o introducere în Idealism*, sub influența gândurilor kantiene, părerea că ideile ar fi metodele sau legile gândirii.

Urmările asupra filosofiei lui Platon

Atitudinea metafizică a lui Platon, născută în felul acesta, duce însă la modificări considerabile ale filosofemelor sale de până acum, atât după formă cât și după cuprins. Față de însemnătatea, pe care o câștigase pentru el doctrina ideilor, Platon nu mai putu să se sprijine pe o veche tradiție, admiterea nemuririi, admitere necesară și pentru teoria ideilor, ca fundament al știrii de virtute, ci Platon trebui să caute a o motiva. De asemenea, Platon nu mai putu să creadă că sufletul stă în existențele sale anterioare, pe pământ și în infern, ci trebui să-l mute la origine în lumea ideilor. Dovada pentru nemurire o găsește în faptul, că sufletul este principiul mișcării corpului și ca principiu nu se poate nici naște, nici pieri. Însă admiterea, că sufletul a stat la origine în lumea ideilor și că abia de acolo s-a coborât pe pământ, îl silește să facă sufletul a se compune din trei „părți” și aceasta, pentru a putea căuta motivul pentru bunătatea sau răutatea sufletului, nu într-un destin extern, ci în sufletul însuși. Cu partea îndreptată spre idei, cu partea conducătoare și rațională (*hegemonikón, logistikón*) sunt legate două părți pline de pasiune, o parte mai nobilă, manifestarea puternică a voinței (*thymós, thymoeidés*) și o parte mai nenobilă, poftirea senzuală (*epithy meetikón, philochreématon*). Și această ultimă parte, care în compararea sufletului cu un car tras de 2 cai ca în *Phedros*, aparține sub chipul armăsarului rău, este vinovată de faptul, că sufletului i se refuză din capul locului privirea ideilor, trebuincioasă pentru zăbovirea sufletului în lumea celestă, că sufletul se coboară pe pământ și aici unindu-se cu un corp ajunge om.

Doctrina lui Platon despre esența sufletului și, cu aceasta în legătură, părerea sa asupra nemuririi mai este foarte contestată și astăzi. Firește pentru aceasta se trece cu vederea adeseori împrejurarea, că Platon, lăsând la o parte pe *Phedros*, face o deosebire între sufletul domiciliat în cer și între sufletul domiciliat pe pământ. Dovada adusă în *Phedon* pentru nemurirea sufletului l-a învățat, că veșnicul trebuie să fie simplu. De aceea *Phedros* este singurul dialog,

care face sufletul să conștie pur și simplu din trei părți, în timp ce toate celelalte dialoguri, urmând pe *Phedon*, concep ca simplă partea nemuritoare a sufletului, și pe celelalte două, părți atât cât le iau în considerare, le lasă să se adauge pe pământ ca *méree* (părți) sau *páthee* (pasiuni). *Phedon*, însuși nu vorbește de ele, deoarece îl preocupă numai dovada nemuririi sufletului care dovadă, după convingerea sa, poate să fie adusă numai pentru sufletul rațional. Astfel se găsește în *Phedon* motivul, care a determinat pe Platon să lase să-i scape părerea sa originară. Căci și în *Politeia* 612 a, în fața hotărârii lui *Timeos*, nu vom putea interpreta ca dorință, că Platon voia să păstreze concepției sale despre esența sufletului o anumită elasticitate și de asemenea expresia din *Phedon*: *tooi... monoeidei... homoítaton éinai psycheén* (că sufletul este cel mai asemănător cu cel cu un chip) nu trebuie s-o interpretăm ca o compoziție existentă doar încă oarecum a sufletului, ci trebuie să referim această expresie desigur mai degrabă la individualitatea sufletului. Însă vina renașterii, vină atribuită de către Platon sufletului însuși în mod formal, nu presupune de asemenea multicomponența sa și în lumea cealaltă. Unde în general se gândește la aceasta, motivul acestei învinuiri stă pentru Platon numai într-o desăvârșire defectuoasă a rațiunii.

Sarcina omului născut în felul acesta constă în a se îngriji, ca sufletul său să revină în casa lui originară. Posibilitatea pentru aceasta i-o oferă știrea de idei, care știre este definită și acum ca reamintire. Știrea depinde obiectiv de faptul, că lumea pământească este *asemănătoare* cu lumea ideilor, fiindcă totul, ce aparține la lumea pământească, este așa cum este numai de aceea, fiindcă *participă* la idee, și tocmai *asemănarea*, după cum dezvoltă Platon mai târziu în *Phedon*, posedă o mare însemnătate pentru procesul reamintirii. Reflecțiile asupra realizării subiective a reamintirii însă, duc pe Platon la accentuarea Erosului, accentuare așa de mult caracteristică pentru această primă schiță a teoriei ideilor. Destoinicia caracteristică pentru om, de a îmbrățișa cu inteligența multe percepții într-o noțiune (*synágein, synoráan*), destoinicie pe care o posedă omul, deoarece sufletul său a aparținut odată lumii ideilor, și care destoinicie văzută obiectiv nu este nicidecum altceva decât reamintirea de aceste idei privite odinioară, această destoinicie deci se îndeplinește cel mai ușor la frumos, care, deja în lumea ideilor, întrecea în strălucire pe toate celelalte și care radiază cel mai strălucitor pe pământ și care este prins de cel mai strălucitor dintre simțurile noastre. Însă la frumusețe se duce Erosul. Așadar exact condus, Erosul este singur în stare, să

trezească în om acea entuziasmare filosofică, prin care omul este în stare să ajungă, în forma reamintirii, părtaş la vederea ideilor.

Aici există deplina desprindere de intelectualismul socratic. Poetul din Platon declară entuziasmarea filosofică, tâșnitoare din dragostea pentru frumos, ca drumul la cunoașterea ideilor. Raționalismul s-a terminat cu un ascuțiș mistic, chiar dacă, prin privirea ideilor n-avem să înțelegem o viziune ecstatică, ci numai o restrăfulgerare neașteptată, pregătită de reflectarea rațională, restrăfulgerare a ideilor dormitând înconștient în suflet.

Însemnătatea fundamentală a Erosului pentru această treaptă de dezvoltare a cugetării platoniene o lasă s-o recunoască în modul cel mai limpede dialogul *Banchetul*. Aici Platon desemnează Erosul în primul rând ca sforțarea, prezentă în toate viețuitoarele trecătoare, după nemurire, care sforțare iese la iveală în primul rând și foarte palpabil în faptul, că muritorul caută să producă urmași și în felul acesta să se sustragă de la nimicirea deplină. Însă în timp ce sforțarea se secătuește în general în această activitate, la oameni de fel determinat sforțarea după nemurire ia un caracter mai înalt. Și a trimite la aceasta este punctul, care-l interesează pe Platon mai înainte de orice. Mai ales la oamenii, care și-au mai păstrat o amintire oarecum suficientă despre idei, Erosul își arată ființa sa adevărată. La acești oameni, care la vederea frumuseții pământești nu sunt atrași pur și simplu spre gustarea plăcerii, ci, ca bineformați de la natură, în amintirea întunecoasă a văzutului de odinioară, căzând în uimire buimăcită și ajungând conștienți de lipsa lor în faptul de a ști, doresc să iasă din acest defect, la aceștia caracterul mai înalt se arată drept aceea, ce este după ființa sa adevărată, ca impuls filosofic. Și în astfel de oameni, acum, silința după nemurire, silință proprie Erosului, nu-și mai găsește mulțumirea în faptul, că doresc să producă copiii, ci în faptul, că în puterea actelor lor de virtute, acte asigurate de vederea ideilor, ei caută să-și procure o amintire durabilă pe pământ sau glorie veșnică. *Symposion* este cântarea cântărilor a gloriei, cântul de slavă al lui Platon pentru filosofia sa, urmarea cărei filosofii singură poate procura gloria.

La dialogurile esențial metodologice aparține, alături de *Symposion*, *Kratylos*. Însă în timp ce *Symposion* înfățișează pozitiv metoda cunoașterii ideilor ca a Fiindului cu adevărat, *Kratylos* procedează negativ, întrucât respinge calea bătătorită de cealaltă parte (adeseori este admis Antisthene), de a conchide din vorbe la esență. Intervenind în discuțiile filologico-filosofice din epoca sa, Platon

declară cuvintele ca *thése*i și de aceea ca nepotrivite să acorde o privire în esența lucrurilor desemnate de ele. Căci pe de-o parte dăătorii de cuvinte nu sunt socotiți ca infailibili, și pe de altă parte, pentru a găsi desemnarea potrivită esenței, sunt datori să fi cunoscut mai înainte esența însăși. Pentru cunoașterea ideilor deci poate veni în discuție numai calea directă, calea dialecticii.

Din punctul de vedere câștigat astfel al doctrinei ideilor, Platon ia acum din nou atitudine față de problemele deja tratate de el și mai înainte, problema prieteniei, a retoricii și a politicii. Și efortarea sa este să arate că aceste probleme pot găsi o dezlegare dreaptă numai după terenul filosofiei, ba încă obiectele lor sunt posibile în realitate numai pe terenul filosofiei, și că din acest motiv nu poate exista nimic mai important pentru om, decât faptul de a se ocupa cu filosofia. Căci adevărata prietenie nu este nimic altceva decât comunitatea în a filosofa, comunitate încălzită de Erosul filozofic - *philosophéin adóloos eé paiderastéin metà philosophias* (a filosofa sincer sau a iubi copii cu filosofia), - și adevărata retorică este conducerea cu totul obștească a sufletelor prin vorbire, care conducere presupune în primul rând cunoașterea adevăratei esențe a lucrurilor, despre care tratează, însă mai departe de asemenea, pentru a putea fi limpede în sine și lipsită de contrazicere, trebuie să fie familiară cu dialectica și cu doctrinele ei despre formarea și împărțirea noțiunilor, și, în fine, conducerea sufletelor mai are nevoie de pătrunderea psihologică în națura și în croiala variată a sufletului, pentru a putea conduce fiecare suflet așa, ca vorbirile comunicate sufletului să aducă și roade bune. Însă în fine și adevărata politică, a cărei sarcină este, să ducă pe oameni la țelul lor natural de fericire, nu poate exista fără filosofie, deoarece numai filosofia poate da informație asupra aceea, ce este în stare să facă pe om cu adevărat fericit.

Caracteristică pentru dialogurile lui Platon: *Phedros*, *Cratylus*, *Symposion* și *Euthydemos* este înalta dispoziție în care sunt scrise. Plastica măreață și limba poetică, menționată nu fără umor, din *Phedros* (*ouk eéisthou, óo mokárie, hótí eédee épée phthéggomai, all' oukéti dithyrámbois* = nu ai simțit, fericitul, că spun cuvinte, iar nicidecum ditirambi?) și cântarea gloriei, drept care se prezintă *Symposion*, s-au născut din aceeași constituție sufletească la fel ca și dojenirea mândră a sofistilor din *Euthydemos* și răfuiala nu mai puțin batjocoritoare a etimologiilor heracleitizatoare din *Cratylus*. Ea se explică din adâncă mulțumire, pe care o simțea Platon cu privire la soluționarea găsită în mod fericit a problemei cunoașterii virtuții, și

din înclinarea sa estetică vicioasă și acum, așa cum se exprimă în predominarea ideii frumuseții. După dispoziția sufletească, *Hippias minor* are asemănare cu aceste dialoguri, care dialog *Hippias minor* este și socotit la aceste dialoguri din multe părți. Același lucru are valoare pentru *Menexenos*, compus în anul 387/6, care de altfel este fără însemnătate pentru filosofia lui Platon. Totuși ar merita considerare importantă, în cazul că Platon ar fi făcut aici în realitate, cum crede Wilamowitz-Moellendorff, și încercarea, de a dobândi influență asupra politicii practice.

Interesul lui Platon aparținea în acest timp cu totul numai problemei etice. În lupta cu sofistica, trebuia să se găsească modul de viață, care era în stare să procure omului țelul său natural, adică fericirea. Însă gândirea sa se referea în ultima linie, nu atât de mult la individ, cât la comunitatea închisă în stat. Ca grec, și ca școlar al lui Socrate, și în puterea înclinării sale politico-reformatoare cu totul special de puternică, avea în vedere mai multă viață omului în marele total, decât în izolarea sa individuală. După cum în a sa teorie a ideilor scoate la iveală un anumit dispreț pentru lucrul separat pipăibil, față de ființa generală spirituală, tot astfel în etică schițează nu atât idealul individului cât mai degrabă idealul speciei, descrie mai puțin pe omul desăvârșit decât societatea desăvârșită. Etica sa este, după tendința ei cea mai proprie, *etică socială*. Nu este vorba de fericirea individului, ci de fericirea comunității, și această fericire este de dobândit numai în statul desăvârșit. De aceea etica lui Platon se termină în doctrina sa despre *statul ideal*.

Însă perfecționarea caracteristică și-o primește doctrina lui despre stat, tot așa ca și doctrina sa despre virtute prin împărțirea în trei a sufletului. În timp ce primele sale dialoguri își dădeau osteneala să reducă virtuțile separate la știrea socratică, dialogurile de mai târziu tind spre conceperea mai individuală și spre delimitarea reciprocă a diferitelor virtuți, în adevăr fără a pierde unitatea principală a tuturor virtuților și caracterul lor intelectualist. Totuși privirea în viața reală, care privire era obligatorie pentru el, mai ales la schițarea idealului său de stat, îi arată, că mulțimea oamenilor n-ar fi în stare niciodată să-și dobândească virtutea filosofică. El găsi, că la cei mai mulți ar predomina pornirea cea mai josnică a sufletului, pornirea după câștigul de bani și după plăcerea simțurilor, că un număr mai mic ar fi stăpânit de mișcările mai nobile ale imboldului spre onoare și apărare, și că numai o minoritate disparentă ar posedea nevoia cercetării meditative a lucrurilor și nevoia justificării raționale în fața sa însăși a

acțiunii, în scurt că ar poseda nevoia unei vieți filosofice. În felul acesta rezultă pentru el o împărțire a omului după analogia împărțirii sufletului în *philochreématoi* (iubitori de bani) *philótimoι* (iubitori de onoare) și *philosóphoi* (iubitori de înțelepciune). Însă însemnătatea lor deplină o primesc aceste trei tipuri abia în coeziunea statului și de asemenea înțelesul adevărat al virtuților, despre care Platon vorbește, cu referire la acele trei tipuri, apare abia aici.

Întrucât originea naturală a statelor, după părerea lui Platon, constă în aceea, că nici un om nu posedă autarhie, ci fiecare este avizat pentru mulțumirea nevoilor sale multiple la alți semenii, atunci sarcina statului este aceeași pretutindeni: să instituie viața comună a oamenilor în așa fel, ca toți să ajungă fericiți. Însă sarcina aceasta este de îndeplinit numai prin aceea, că întregile raporturi ale vieții în societate au să fie rânduite după principiile menirii morale a omului. Ca și sufletul individului, tot astfel se desface deci statul adevărat în trei părți separate, clasa muncitoare, clasa apărătoare și clasa povățuitoare. Marșă masă a cetățenilor (*déemos* = poporul; *geoorgoi kai demiourgoi* = agricultorii și meseriașii), corespund lui *epithyméetikôn* (pofțitor) în grija sa de nevoile de toate zilele, grijă născută din poftele senzuale, este însărcinată cu procurarea temeliiilor materiale ale vieții sociale; războinicii și funcționarii (*epikouroi*, îngrijitorii), *phylakes* = paznicii, corespunzând lui *thymoeidés* (partea focoasă), să apere, în altruistă îndeplinire a datoriilor, existența statului, în afară prin respingerea dușmanilor și înlăuntru prin executarea legilor; în fine domnitorii (*árchontes* sau *phylakes*, corespunzând lui *logistikôn* sau *heégemonikôn*) stabilesc, după priceperea lor, legiferarea și principiile administrației. Însă perfecțiunea *întregului* stat sunt cele patru virtuți cardinale, care se încetățeniră atunci în discuțiile etice: înțelepciunea, vitejia, cumpătarea și dreptatea. Înțelept este statul în puterea croielii domnitorilor, care cu priceperea lor au grijă de întreg; viteaz este statul în virtutea croielii războinicilor, care păstrează și manifestă în toate situațiile reprezentările exacte, comunicate lor prin educație asupra a ceea, ce este și ce nu este de temut. Cumpătarea și dreptatea însă nu mai revin, după părerea lui Platon, unei clase sociale determinate, ci ele privesc pe toate clasele sociale la un loc. Și ce e drept cumințenia constă în aceea, că cele trei clase sociale sunt de acord unele cu altele în aceea, că cei mai buni, în timp trebuie să conducă și cei mai răi trebuie să fie conduși, în timp ce statul găsește dreptatea în limitarea fiecărei clase sociale la sarcina specială ei. Însă însemnătatea specială

a dreptății, o vede Platon în faptul, că ea procură mai întâi celorlalte virtuți posibilitatea, de a se prezenta în stat și de a se conserva în el.

Constituția statului ideal platonice este de aceea o *aristocrație* în înțelesul cel mai propriu al cuvântului, o domnie a celor mai buni, adică a celor știutori și a celor virtuoși. Ea pune toată legiferarea și toată determinarea vieții obștești în mâna clasei sociale a celor instruiți științific (*philósophoi*); a le executa în practică poruncile și cu aceasta a realiza statul în interior și în afară și a-l conserva, este sarcina celei de a doua clase sociale, în timp ce masa mare are să lucreze și să se supună.

Însă, cum ultimul scop al statului după Platon nu constă în asigurarea vreunui folos extern, ci în virtutea cetățenilor săi, atunci filosoful cere (cu supralicitarea principiului politic al grecilor) de la individ, ca el să se piardă cu totul în stat, și de la stat cere, ca el să cuprindă și să determine întreaga viață a cetățenilor săi. Executarea, pe care o găsește acest gând în institutele sociale din *Politeia*, se limitează totuși la cele două clase superioare, care sunt îmbrățișate sub numele de paznici (*phylakes*). Pentru masa lui *déemos* (poporul), nu există virtute dependentă de faptul de a ști, ci numai virtutea obișnuită a tradiției, care este impusă prin mânia severă a legilor și este păstrată prin socoteli utiliste. De aceea Platon lasă clasa a treia socială pe seama ei însăși; în eforturile sale după avere, ea are instinctul fundamental senzorial al activității sale, și ea își face datoria atunci, când prin muncă creează baza materială a vieții statului și se acomodează îndrumării de către paznici. Însă viața paznicilor trebuie să fie reglementată de stat de la naștere, ba încă mai înainte. Pătruns de importanța progeniturii, Platon nu vrea să lase căsătoria în seama bunului plac al indivizilor, ci hotărăște, că așezarea și conducătorii unui stat trebuie să aibă grijă de calitatea precisă a generației următoare, printr-o selecție potrivită. Însă educarea tinerimii trebuie să aparțină de asemenea statului în întreaga ei întindere: ea se urcă, în timp ce este îndreptată deopotrivă la desăvârșirea corporală ca și la cea spirituală, de la o povestire selecționată de basme și mituri prin învățământul elementar la poezie și muzică, pentru a trezi înainte de toate aceea iubire de frumos, care este pentru Platon presupunerea oricărei silințe superioare și oricărei culturi superioare. Însăși această cultură superioară primește acum o formă pe deplin abătută de la explicările de până acum ale lui Platon. În *Politeia* pășește pe plan, în parte ca întregire, pentru vârsta mai înaintată însă, ca înlocuire deplină a culturii estetice din dialogurile anterioare, cultura

matematică-logică. Aceasta este în legătură cu o schimbare adâncă atât în concepția metodică a lui Platon, cât și în conceperea de către el a ideilor, în cunoașterea cărora cultura trebuia să-și găsească încheierea.

Este învederat, că în momentul, în care Platon voia să facă doctrina ideilor ca bază a unei educații politice obștești, trebuia să arate insuficiența metodei erotice. Asta era desigur un mijloc, de a ajunge la țel în cercul strâmt de oameni cu aceleași sentimente și în legătură intimă cu puțini, putea însă cu atât mai puțin să fie luată în seamă pentru educația publică, cu cât mai mult această educație avea să servească drept bază a unei valori obiective. Pentru așezământul statului era nevoie de o metodă aplicabilă în general și în același timp mai rațională, decum era erotica.

Doctrina ideilor și Orfico-Pitagoreii

Încercarea, de a face filosofia obiectul unui învățământ public, a lăsat pe Platon mai întâi să pună o procedare mai chibzuită în locul metodei erotico-estetice, în care metodă vedea până acum drumul spre cunoașterea ideilor. Nu adresarea la frumusețile lumii pământești, ci desprinderea cât mai posibil de întinsă de lumea pământească și retragerea sufletului în sine însuși și în cugetarea lui curată, îi apare acum ca poteca ducătoare la idei. În locul esteticii, pășește matematica drept acea știință, care abate spiritul de la senzorial-intuitiv și-l învață destoinicia cugetării curate. Însă pornind de la gândul, că dorul sufletului după idei își poate găsi cel puțin mulțumirea deplină abia în lumea cealaltă, pentru Platon viața filosofului valorează acum de-a dreptul ca o năzuință la moarte, ca o purificare a sufletului de zgurile firii senzoriale. În corp sufletul se găsește ca într-o închisoare, din care este în stare să se elibereze numai prin știre și prin virtute.

Această părere, cu coloratura sa pronunțat religioasă, nici nu este de explicat din influența lui Socrate, nici nu este direct în legătură cu teoria lui Platon despre idei, ci ea indică însemnătatea sporindă a celui de al doilea curent, al curentului teologic, de care se apropiase Platon deja în *Menon* și-l contopi în spiritul său cu metafizica sa științifică în acea unitate remarcabilă, care formează personalitatea sa particulară. Acestea sunt dogmele religiei orfice și dionisyace, reprezentările viețuitoare de mult timp în cercurile orficilor și pitagoreilor. despre natura divină a sufletului, despre pătarea lui prin senzualitate, despre

purificarea și ispășirea lui prin asceză, doctrinele despre metempsihoză, despre judecata viitoare și despre nemurire, pe care Platon și le-a însușit intern și pe care se silește să le motiveze acum științific, și să le prindă în cadrul doctrinei sale despre idei. Aceasta are valoare mai ales despre nemurirea sufletului. De asigurarea acestuia se preocupă acum, mai mult ca vreodată mai înainte. Preexistența sufletului o dovedește mai întâi cu principiul vechi și confirmat pretutindeni, după cum Platon afirmă trimițând la natură, cu principiul despre devenirea din contraste, în timp ce, pentru raționalitatea sufletului în această stare, se referă la doctrina sa despre învățare ca o reamintire. Post-existența sufletului însă o sprijină din capul locului pe simplitatea și necompunerea lui, prin care sufletul înrudit cu ideile devine părtaș și la caracterul distinctiv al ideilor, la veșnicie, și afară de aceasta, o mai sprijină pe legarea sufletului cu ideea vieții, esențială pentru suflet.

În continuitatea dovezilor de nemurire survine iarăși acum însă și problema așa de mult timp înăbușită a filosofiei naturii, și, în legătură cu aceasta, se îndeplinește acum desăvârșirea doctrinei ideilor. Tratarea acestei probleme arată pe Platon în mijlocul luptei pentru o valorificare a convingerilor sale filosofice în vederea unei explicări a lumii, în care îi arată potecile în cele din urmă interesul său etic predominant. Căci încercarea cam searbădă de a face rodnică doctrina ideilor, ipoteza cea mai sigură, așa cum o numește aici, rodnică pentru explicarea naturii prin aceea, că vorbește de o venire și mergere a ideilor la lucruri, această încercare o desemnează el însuși ca un curat expedient din încurcătură și pune în fața acestei încercări, ca teoria despre lume care-i stă mult la inimă, doctrina lui Anaxagora perfecționată într-o teologie consecventă, care doctrină voia să vadă în toată materia și în tot mecanismul numai *conditio sine qua non* a oricărei firi și întâmplări naturale, însă adevărata cauză a firii voia s-o vadă în rațiune, și aceasta în contrastul cel mai aspru cu orice explicare mecanică a naturii. Rațiunea trebuia să rânduiască tot particularul după cel mai bun pentru particular și întregul după bunul comun pentru tot întregul. Cu acest gând însă i se puse aproape o schimbare a doctrinei ideilor într-atât, întrucât acum, în locul frumosului, pași pe primul plan binele și cel mai bun pentru tot se ridică în același timp deasupra tuturor celorlalte idei. În locul ideilor admise până acum totdeauna drept coordonate, pășește acum o supraordonare și o subordonare a ideilor, care-și găsește încheierea încoronatoare în ideea celui mai bun pentru tot, pe scurt în ideea

binelui, drept cel mai înalt principiu al oricărei firi și deveniri, care stă în această calitate peste tot, de asemenea și peste cea mai înaltă disjuncție, a fi și a cunoaște. Însă acest sistem de idei era de priceput, după convingerea lui Platon, numai pentru o considerare dialectică, pregătită prin ocuparea cu matematica, și care matematică merge de la anumite presupuneri (*hypothéseis*) în jos la consecințe, în timp ce ea folosește perceptibilul cu simțurile ca model al cugetării pure, însă în contrast cu matematica întreaga considerarea dialectică merge de la *hypothéseis* considerate de fapt numai ca presupuneri, ca punți la adevărata cunoaștere, în sus la *archeé*, la principiul neipotetic, caută să asigure acest principiu în vorbire și în contravorbire și apoi de aici se coboară iarăși pe drumul cugetării pure, nesenzoriale, prin disjuncția sau împărțirea noțiunilor. De aceea acum cere întregirea învățământului tradițional în poezie și muzică, cu discipline matematice și, mai departe pentru vârsta înaintată, cere ocuparea cu filosofia, în înțelesul lui, până la cunoașterea ideii binelui. Căci numai acela, care a prins ideea binelui, este în stare să lucreze bine totdeauna și, ca legiuitor, să reglementeze raporturile pământești, după modelul suprapământesc. La diferitele trepte ale acestei educațiuni, egală mai întâi pentru toți copii celor două clase superioare, sunt îndepărtați însă de la conducerea statului aceia, care după înzestrare și evoluție nu se mai potrivesc pentru sarcinile superioare, din ei se formează diferitele gradări ale clasei războinicilor și funcționarilor; și după aceste cerneri, rămâne în fine elita, care intră în clasa arhonților, pentru a se consacra acum, când progresării științei, când conducerii statului. Cu aceasta cele două clase superioare formează o mare familie; aici trebuie să se renunțe la orice fel de proprietate particulară, pentru nevoile lor exterioare se are grijă cu mijloacele statului, pe care le procură clasa a treia.

Abia aici se explică locul, pe care-l indică filosoful matematicii în ansamblul teoriei sale a cunoștinței; și matematica este o cunoștință nu a devenindului, ci a permanentului. Însă obiectele ei, mai ales cele geometrice, au totuși ceva senzorial în ele, care le desparte de idei. Creațiunile matematice sunt așadar termenul mijlociu între idei și între corpurile perceptibile, ele sunt, ca și ideile, veșnice, nenăscute și netrecătoare și de aceea sunt obiectul unei cunoașteri cu rațiunea: însă nu sunt așa de „curate”, așa de deplin imateriale ca ideile însele. Matematica aparține de aceea, după înfățișarea schematizatoare din opera *Republica*, nu la *dóxa* (cunoașterea lui *génésis*) ci la *nóesis* (cunoașterea lui *ousía*) însă înlăuntrul lui *nóesis* este de separat în

calitate de adevărata *epistémee* (cunoaşterea lui *ousía* curată), după cum deci şi în educaţia statului ideal apare ca pretreapta cea mai înaltă - însă totuşi tocmai numai ca atare - la filosofie.

Prin aceasta, după Platon, statul trebuie să fie un institut de educaţie pentru societate: scopul superior este să pregătească pe om de la viaţa senzorială la cea suprasenzorială, de la viaţa pământească la cea divină. Este, în general, idealul moral, care pluteşte pe dinaintea ochilor filosofului în terminarea consecventă a tabloului a „celui mai bun stat”. De aceea, după cum toate interesele superioare ale omului trebuie să fie îmbrăţişate de această comunitate socială a vieţii, tot astfel şi filosoful vrea să monopolizeze pentru stat nu numai educaţia şi ştiinţa, dar şi *arta şi religia*. Numai acea artă are să fie admisă, care-şi îndreaptă activitatea imitatoare la idei şi mai ales la: ideea binelui, şi dacă şi *kálokagathía* grecească va consta în aceea, că tot frumosul trecea şi ca bun, apoi Platon îi răstoarnă înţelesul, că cu adevărat frumos ar fi numai binele. Tot aşa statul ideal primeşte în adevăr, în general, miturile şi cultul religiei greceşti oficiale ca mijloc educativ pentru clasa a treia şi în parte (mai ales în copilărie) şi pentru clasa a doua: însă alungă din mituri tot imoralul şi dubiosul şi le admite numai ca înfăţişări figurate de adevăruri etice. Însă filosofii îşi au religia în ştiinţă şi în virtute, al căror ţel superior este asemănarea cu ideea binelui, cu a divinităţii (*homoióosis theói* = asemănarea cu D-zeu).

Platon şi-a crezut *pólis* a sa, nu ca utopie ci cu toată seriozitatea ca un ideal realizabil. Întrebuinţează de aceea în amănunte, mai ales la instituţiile sociale, trăsături numeroase din realitatea vieţii publice greceşti, cu predilecţie natural din instituţiile mai aspre şi mai aristocratice ale tulpinei dorice; şi chiar dacă era convins, că din stările existente ar fi de realizat idealul său numai printr-o cultură radicală, apoi crede nu mai puţin, că, dacă ar izbuti, să creeze acest ideal, ar mulţumi permanent nu numai pe cetăţenii săi, s-ar dovedi puternic şi victorios şi în contra tuturor atacurilor externe. În dialogul *Kritias*, filosoful voia să ducă până la capăt acest gând: statul culturii avea să se arate superior lui Atlantis, statului forţei exterioare. O idealizare a războaielor cu perşii plutea desigur înaintea lui; descrierea Atlantidei oferă analogii remarcabile cu instituţiile popoarelor culturale americane de odinioară.

Trăsătura fundamentală aristocratică a statului platonian corespunde nu numai convingerii personale a lui Platon şi a marelui său profesor, ci se dezvoltă în mod necesar din gândul, că cultura

științifică, în care constă cea mai înaltă virtute a omului și singura sa îndreptățire la conducerea statului (cfr. dialogul *Gorgias*), poate să revină totdeauna numai la foarte puțini. De asemenea excluderea oricărei munci materiale de la cele două clase conducătoare stă în legătură desigur cu prejudecata generală a grecilor în contra „a ceea ce este ordinar”, se justifică însă la Platon cu socoteala, că orice muncă dreaptă presupune dragoste de lucru, sau aduce cu sine dragostea, și că deci orice meserie trebuie să coboare sufletul la senzorial și trebuie să-l înstrăineze de destinarea sa supra-senzorială. Din același motiv izvorăște excluderea vieții de familie și a proprietății particulare. Este răcitor a vorbi aici de comunism: comunitatea femeilor, a copiilor și a averilor este restrânsă de Platon în mod formal la cele două clase superioare. Ea nu trebuie să mulțumească vreo pretenție egală pentru toți (cum asta era cazul la cerințele naturaliste ale cinismului radical) ci trebuia să împiedice, ca vreun interes privat să limiteze devotamentul războinicilor și al domnitorilor pentru binele public. Comunitatea este o jertfă, care se aduce ideii de bine.

În această subordonare totală a întregii vieți individuale la scopul întregului constă caracterul specific al eticii platonice și, în același timp, tendința sa departe meritoare peste realitatea grecească. Destrămării începătoare a culturii elene îi ține în față filosoful un tablou ideal de comunitate politică, și care tablou ideal nu fusese niciodată real și care putea să ajungă real abia, când ajunsese la domnie gândul platonice, că toată viața pământească ar avea valoare și înțeles numai ca educare pentru o existență suprasenzorială superioară. Într-atât statul platonice a fost realizat de ierarhie medievală, întrucât această ierarhie puse pe preoți în locul filosofilor. Alte momente ale idealului platonice, de pildă domnia culturii științifice în viața publică, s-au realizat parțial și în stările publice ale popoarelor moderne.

Revizuirea doctrinei ideilor

Siliția, de a face doctrina ideilor cel mai important obiect de învățământ în educarea stăpânitorilor, l-a dus pe Platon de la entuziasmul, pe care el îl lega cu teoria ideilor la origine în orice direcție, la o atitudine mai chibzuită și mai intelectuală. Rezultatul acestei atitudini este revizuirea doctrinei ideilor. Cinci întrebări sunt acelea, cu care pășește în fața concepției ei de până acum: prima

întrebare, care noțiuni ar fi de socotit la idei; întrebarea a doua, cum și-ar cugeta lumea participarea ideilor la lucruri; întrebarea a treia, cum ar putea scăpa lumea de admiterea la infinit de multe idei pentru fiecare noțiune, la care admitere trebuia să ducă metoda, de a pune ca idee comunul la mai mult, întrebarea a patra cum ar trebui să fie posibil, să cunoaștem ideile cugetate ca odihnindu-se în înțeles eleat, când faptul de a deveni cunoscut este o suferință, și întrebarea a cincea, cum ar fi posibil pentru acela, care cunoaște cu adevărat acestei idei, adică pentru D-zeu, să se preocupe de cele pământești. Încercarea, de a răspunde la aceste întrebări, a pricinuit îndeosebi transformarea doctrinei ideilor.

În prima sa schiță, doctrina născută în cele din urmă din motive etice cunoaște numai idei etice: dreptul în sine, frumosul în sine, binele în sine etc. Însă unei cugetări departe privitoare trebuia să i se impună gândul, că, dacă ideile sunt noțiuni generice fundamentale, atunci trebuie să fie așa de multe, câte noțiuni generice sau nume comune se găsesc în prealabil pentru diferite lucruri perceptibile. În felul acesta Platon ajunge să admită acum idei de tot ce se poate cumva gândi, de lucruri, de însușiri și de relațiuni, de produse ale artei ca și ale naturii, de bine tot așa ca și de rău, de înalt ca și de scund.

În general șirul dialogurilor stăruie pentru presupunerea, după care concepția lumii de idei etico-estetice fu concepția originară. O idee a urâciunii nu se potrivește deloc în dialogurile înfloritoare doctrine a ideilor, mai degrabă pentru Platon lumea ideilor este aici ceva absolut prețios în cuprins. Abia cu pășirea problemei din filosofia naturii ajunse Platon să caute în această lume suprasenzorială și formele fundamentale ontologice, după care este formată lumea senzorială a devenirii, și potrivit cu aceasta se văzu silit să lărgască și concepția originară.

Ceea ce privește mai departe determinarea relației lucrurilor senzoriale cu ideea lor, apoi Platon căutase s-o facă inteligibilă mai întâi prin noțiunea *participării* (*méthexís*) sau a prezenței (*parousía*). Prin acea noțiune a participării, pornind de la lucrurile individuale: ideea este unitarul în sine, rămânând veșnic egală cu sine, la care lucrurile senzoriale participă numai alternativ la nașterea, schimbarea și trecerea lor, și numai prin această participare la idee, la realul cu adevărat, le revine și lucrurilor individuale senzoriale o anumită fire. Prin noțiunea *parousía* pornind din contră de la idee, care pășește oarecum la lucrul individual și-i acordă prin aceasta existența sa, calitățile sale, măsurile și raporturile. Așadar schimbarea însușirilor la

lucrurile senzoriale este redusă la o venire și o mergere a ideilor în puterea căreia ideea când stă la lucrul individual, când îl părăsește iarăși.

Însă de la început desigur Platon nu fu nelămurit asupra nepreciziei acestei concepții. Și cum această concepție, după cum arată discuțiile despre filosofia naturii din *Phedon*, ar fi trebuie să-l ducă în consecința lor la desființarea separării îndeplinite de el din motive etice, care motive au fost pentru el totdeauna motivele cele mai hotărâtoare, separare a lumii ideilor de lumea devenirii, atunci o lăsa să cadă, pe dată ce crezu că poate să dea o soluție mai bună sub influența teologiei anaxagoreice. Ideile valorează acum ca străchipuri ale lucrurilor, la care străchipuri privind, rațiunea universală sau D-zeu a creat lucrurile pământești. În locul *méthexis* sau *parousia* pășește *mimesis* și lucrurile pământești sunt copiile (*eikónes*, *eídoola*): ideile sunt străchipurile (*paradeigmata*). Și tocmai în aceasta constă gradul mai mic de realitate, pe care-l posedă lumea corporală față de *óntoos ón* (fiindul cu adevărat).

Cu această concepție se dădu lui Platon la îndemână în același timp un răspuns la a treia întrebare. Creatorul lumii, care ar trebui să stea peste orice fire și devenire, valora pentru el acum și drept creatorul ideilor și creă, pentru a nu cădea în infinit, pentru fiecare gen numai o idee.

Soluționarea celorlalte două întrebări însă, care-și au greutatea lor proprie în problema cunoașterii ideilor, silesc pe Platon la o schimbare adâncă a concepției sale de până acum. El vede că despre o cunoaștere a ideilor se poate vorbi numai, când ideilor li se cuvine suferire și mișcare, când așadar cade firea rigidă, pe care le-o atribuisese sub impresia eleatismului. Numai biruirea eleatismului putea să scape doctrina ideilor de greutățile din teoria cunoștinței inerente ei și cu aceasta să scape în același timp posibilitatea filosofiei.

Platon în această situație a supus punctul său de vedere de până acum unei examinări temeinice, care ajunge în jos până la ultima sa ipoteză. A cumpănit cu toată grija chestiunea, dacă ar trebui să stăruie în concepția cunoștinței, care concepție stă la baza întregii doctrine a ideilor, sau dacă s-ar arăta un alt drum. În *Theetet* este exclusă într-o răfuială amănunțită, specific științifică cu alte teorii filosofice ultima posibilitate în progresiune sistematică. Față în față cu teoria relativistă a percepției a lui Protagora și a partizanilor săi, se trimite înainte de toate la faptul, că fiecare simț este în stare să procure totdeauna numai calitatea conformă cu el din lucruri, însă că nu este în stare să prindă

determinările valabile în comun despre lucruri ca esență, identitate și diversitate, unitate și dualitate, asemănare și neasemănare, ba și frumusețe și urâtenie, bunătate și răutate etc. Și numai o cunoștință, care prinde esența lucrurilor, poate să fie socotită ca știre în ochii lui Platon, care știre de aceea poate să fie căpătată numai printr-o activitate a sufletului însuși (*Phedon*). În contra egalizării, ațâțate prin aceasta, a știrii cu reprezentarea exactă însă, este pus în joc ca și mai înainte caracterul șovăitor și nesigur al părerii goale și în fine este respinsă identificarea antistenică, apropiată iarăși prin aceasta, a cunoștinței cu reprezentarea exactă legată cu explicarea (*alethēs dóxa metà lógou*) este respinsă prin dovada, că nici conceperea lui *lógos* ca expresie verbală a gânditului, nici de asemenea conceperea ca enumerarea părților constitutive ale unui lucru, nici de asemenea aceea ca arătarea semnului său deosebit, nu este în stare să deosebească această determinare de reprezentarea exactă, și de aceea de asemenea nu este în stare să dea caracterul fundamental pentru știre, caracterul firii solide. Rezultatul pozitiv este cu aceasta părerea, că în interesul știrii și al deosebirii sale de părere, trebuie să se stăruiască în doctrina ideilor. Atunci însă se dovedi ca inevitabilă despărțirea de eleatism cu atât mai mult, cu cât mentalitatea elată, cu recunoașterea de către ea numai a fiindului, nu numai excludea fiecare deosebire a filosofului de sofist sau politic, dintre care acela putea să existe ca imitatorul aparenței înșelătoare în cuvinte, numai când exista un nefiind, și acesta ca imitator adevăratei firi poate exista în grupă de oameni numai, dacă exista o devenire adevărată, importantă vital pentru posibilitatea fiecărei arte, dar de asemenea făcea imposibilă întreaga filosofie, a cărei esență Platon o găsea, mereu mai conștient, într-o înlănțuire de noțiuni, înlănțuire care presupune înlănțuirea firii și care corespund acestei înlănțuiri a firii.

Platon execută această desprindere în chipul, că cu toată recunoașterea metodei eleate, cu care arăta un acord întins propria sa procedare în discuția ipotetică, respinge totuși felul și chipul, cum ea fusese aplicată de eleați. Așa cum o mânuiesc eleații, aplicată la lucrurile senzoriale, ea cade în contradicție cu experiența; căci un om este un cel mult, întrucât constă din mai multe părți, și totuși iarăși unul în raport cu alții. Și aplicată la idei și în același timp întregită prin extinderea ei și la negația (nefirea unului) opusă unei poziții (firea unului), duce atât pentru cel pus însuși cât și pentru opusul său (nefirea) la cele mai mare antinomii. Greșeala ei principală însă o descoperă Platon în nesocotirea relativității și înțelesului multiplu al

noțiunilor din partea eleaților. Numai fiindcă ei nu vedeau, că pentru predicatie vine în discuție și legătura, în care este considerat subiectul, și mai ales privitor la noțiunea firii, ignorau că ea poate să fie folosită când în înțeles substanțial și când în înțeles accidental sau când ca subiect și când ca predicat, putură să ajungă la principiul lor metafizic și la toate urmările derivate de aici. Însă dacă recunoaștem relativitatea predicării și înțelesul multiplu al noțiunilor, atunci este dată cu aceasta nu numai firea nefiindului ca a unui diferit de fire și este dată existența unei „adevărute deveniri” și cu aceasta posibilitatea de a deosebi de sofist și de bărbatul politic pe filosoful preocupat de adevărata fire, dar este căpătată și ipoteza unei înlănțuiri a ideilor, ipoteză importantă principal pentru filosofie, fără care ar fi exclusă în general orice vorbire și cugetare despre fiind și asupra lui. Și cercetarea mai precisă a acestei înlănțuiri cu ajutorul împărțirii o atribuie Platon acum filosofiei, ca pe activitatea ei cea mai importantă, prin care singură poate filosofia să ajungă la o deplină privire în imperiul fiindului cu adevărat și în formarea sa. Înlănțuirea însăși însă o desemnează ca judecată, a cărei sarcină o vede în faptul de a deosebi adevărul și falsitatea. Și cum puse prin aceasta sâmburele logicii, dă acestei discipline un caracter metafizic prin legarea ei cu lumea adevăratei firi și prin conceperea dată prin aceasta a adevărului și falsității, ca acord și neacord între cugetare și fire în același timp. Întrebarea însă, de la care pornise această întreagă discuție, întrebarea de posibilitatea cunoașterii ideilor, își primește dezlegarea prin dovada, cu firea ar putea să fie legată, afară de liniștea necesară de hațărul identității sale, și mișcarea, și ar trebui să fie legată cu ea, căci fiindul absolut ar fi imposibil de cugetat fără rațiune, apoi însă și n-ar fi de cugetat fără suflet și fără mișcare.

Dialogurile *Parmenide*, *Sophistul* și *Politicos* sunt de importanță specială pentru dezvoltarea filosofiei platonice. În ele iese la iveală destul de limpede tranziția, îndeplinită chiar în ultima parte din *Politeia* sub colaborarea matematicii, de la metoda estetică la cea curat logică și în același timp transformarea dată odată cu aceasta, a lumii ideilor într-un sistem modelat după punctele de vedere ale supraordonării și ale subordonării.

Platon însuși n-a urmărit mai departe aceste imbolduri logice. Pentru el, după înlăturarea greutăților care amenințau doctrina ideilor, se ridicară iarăși pe primul plan vechile interese etico-politice, alături de care pășesc acum noile interese din filosofia naturii. Experiențele vieții practice, trebuie să exercite cea mai puternică influență tocmai

asupra părerilor și idealelor sale politice. Astfel se oglindesc în *Politicós* decepțiile amare, pe care i le-a adus a doua călătorie a sa la curtea din Siracusa. Aici, având în vedere pe amicul său Dion, în care punea așa de mari speranțe, și, în trecerea limpede de la tendința mai mult aristocrată din *Politeia* la tendința monarhică, se entuziasmează pentru un absolutism luminat și descrie pe regele ideal, ca inteligența politică întrupată, care, ridicată deasupra legilor pozitive, strânge diferitele elemente în unitate prin propria-i voință puternică, bună și rațională, la nevoie prin constrângere, și creează și garantează prosperitatea comunității. Ca nouă noțiune rodnică, apare însă în acest dialog noțiunea *métrion*, a preciziei în măsură: Platon deosebește o dublă *metreetikeé* (măsurătoare), aceea, care măsoară și prețuiește lucrurile în raportul lor reciproc, așadar numai relativă, și cealaltă, care le măsoară și le prețuiește după o măsură absolută, dată în natură, respectiv în cugetare. Transpus pe terenul etic, acest gând de *métrion*, gând anticipator al lui *mesótees* (mijlocie) aristotelic, dă un remarcabil progres al eticii platonice, întrucât el, fără a-și pierde temelia intelectualistă, admite totuși o esențială diversitate, ba o adversitate a virtuților și statuează două tipuri fundamentale, sau ritmuri ale firii etice, energicul și liniștitul. Pe temelia acestei firii etice, se determină apoi sarcina artei politice ca a unei *basilikeé hyphantikeé* (țesătorie regală), în aceea de a suprima răul, iar demnul de viață a-l împăca unul cu altul în cele două contraste ale sale, fie prin legătura divină a instruirii filosofice, fie prin legăturile omenești ale raporturilor familiale, și a uni aceste contraste într-un întreg armonicos (*mían tinà dynamin kai idéan*, 308 c), cu care prilej firește și iese la lumină îndoiala în posibilitatea unei personalități capabile de dezlegarea acestei probleme superioare și cu adevărat regească, și de aceea se trimite chiar la statul legal ca la *deúteros plóus* (încercare nouă). Însă statul legal trebuie să vină în locul al doilea de aceea, deoarece legile niciodată nu se pot adapta, la întreaga multiplicitate și ciudățenie a oamenilor și a acțiunilor izolate, așa cum face priceperea domnitorului desăvârșit.

Filosofia naturii : *Timaios*

Reflecțiunile din filosofia naturii însă, la care Platon se văzu dus pentru prima dată în *Phedon*, le reia *Timaios*, în același timp pentru a lărgi gândirile etico-politice într-o privire despre lume. Firește această filosofie a naturii nu putea să pretindă de la început, ca dialectica, de

a fi o știre în înțeles sever. Căci chiar dacă Platon determinase sarcina metafizicii în aceea, de a considera ideile, și mai ales ideea binelui, ca originea lumii sensibile, totuși îi rămase lumea sensibilă, în urmă ca și mai înainte, imperiul devenirii și al pieririi, care, după premisele filosofiei sale, niciodată nu putea să ajungă obiect al unei cunoașteri dialectice, adică adevărate.

De aceea, când trase în cercul cercetării și doctrinei sale de asemenea știința naturii, față de care se ținuse mai înainte cu totul în sensul respingător al lui Socrate, rămase totuși la părerea, și o accentuă în introducerea lui *Timaios* formal de tot și special de ascuțit, că despre devenirea și trecerea lucrurilor n-ar putea exista *episteémee* ci numai *pistis* (credință), n-ar putea exista știință, ci numai o părere autentică, și nu pretinde de aceea pentru doctrina sa despre natură valoarea adevărului, ci numai valoarea probabilității. Expunerile lui *Timaios* sunt numai *eikótes mythoi* (povești probabile) și au numai valoarea unui joc potrivit și rațional, pentru recreare, în urma ocupării cu fiindul cu adevărat.

Filosofia naturii stă deci pentru Platon, în valoare științifică, hotărât de tot după metafizica din doctrina ideilor. Totuși asta nu este încă un motiv a admite, că luarea în seamă a dorințelor și nevoilor școlarilor ar fi fost aceea, care ar fi dispus simțul gânditorului, simț îndreptat la firea permanentă, să se còboare la o ocupare de încercare cu alterabilul. Prin întreaga dezvoltare a gândirii sale, Platon dăduse de întrebări din filosofia naturii, așa zicând de la sine, și foarte bine într-o epocă de liniște, așa cum ar putea să fi intervenit după soluționarea greutăților aruncate în *Parmenide*, putu însuși să folosească concepția sa în speculațiile din filosofia naturii, ca recreație de munca dialectică din viață. Cu atât mai mult, când se împacă cu gândul, trezit poate și de dorințele școlarilor săi, de a-și consolida cosmologic părerile sale politice și de a le prețui cultural-filosofic, dintre care se realizează firește numai prima. Căci din *Critias* și *Hermocrate*, care aveau să scoată la iveală amândouă statul ideal „în mișcare”, adică în manifestarea sa, *Critias* în preistoria mitică și *Hermocrate* în lumina istoriei, s-a scris numai din *Critias* un început scurt.

Ceea ce astfel sta pentru filosof însuși în linia a doua, a fost făcut lucru principal, în chip remarcabil, în judecata secolelor următoare. Fizica teleologică a lui Platon trece drept isprava cea mai importantă a sa de-a lungul epocii elenismului și a întregului ev mediu, în timp ce doctrina ideilor este împinsă mai mult sau mai puțin în fundal. Aceasta se explică odată prin caracterul religios, special de simpatetic acelei epoci ulterioare, al expunerii lui *Timaios*, apoi prin împrejurarea că școala lui Platon se agăță tocmai de această parte a doctrinei, parte mai pipăibilă și mai utilizabilă pentru ea.

Temelia pentru „miturile” din *Timaios* o formează metafizica statului, împreună cu filosofia naturii a lui Democrit. Lumea sensibilă aparține ca vizibilă lumii devenirii și de aceea nu poate fi veșnică, ci trebuie să fie născută. Ea este creată de *D-zeul făcătorul de lume*, de *deemiourgós*. El este forța activă cu scop, este bun, și din bunătatea sa a făcut lumea. El a făcut-o având în vedere ideile, acele „forme” unitare, pure, după care o imită. De aceea lumea este cea mai desăvârșită, cea mai bună și cea mai frumoasă și, ca produsul rațiunii și bunătății divine, unica lume.

Desăvârșirea acestei unice lumi, care este repetată cu solemnitate specială la sfârșitul lui *Timaios*, este o cerință necesară a gândului fundamental teleologic: respingerea presupunerii contrare de multe și nenumărate lumi apare, mai ales în legătură cu precedentul direct, ca polemică în contra lui Democrit. După principiul mecanic al acestuia, se nasc ici și colo, în cel mișcat fără rânduire, vârtejurile și din ele se nasc lumile: Zeul rânduitor modelează numai singura lume, lumea cea mai desăvârșită.

Una dintre faptele cele mai izbitoare din istoria literaturii antice este de altfel tăcerea aparent completă a lui Platon asupra lui Democrit, care tăcere a fost discutată adeseori chiar în antichitate. Este imposibil să explicăm această tăcere din ură, sau din dispreț, căci Platon se ocupă pe larg cu bărbați ca cinicii și cirenaicii, a căror mentalitate trebuia să-i fi fost mult mai nesimpatetică și a căror însemnătate intelectuală trebuia să-i apară mult mai mică. Cum că însă Platon n-ar fi știut nimic de Democrit, este foarte neprobabil, în primul rând din punct de vedere cronologic. Chiar dacă vrem să admitem, că Democrit, în urma lungilor sale călătorii, ajunsese abia relativ târziu la activitate literară, apoi totuși masa activității sale publiciste cere să punem începutul activității încă decisiv înaintea primelor scrieri platonice ulterioare: când Platon scrisese *Symposion*, Democrit era în vârstă cam de 75 de ani. Cu atât mai remarcabil este

faptul, că Platon, care de altfel menționează toate filosofii anterioare (cel puțin dând să înțeleagă), ignorează nu numai pe Democrit, dar și doctrina atomistă în general. De aici este de conchis în orice caz, că atomismul - chiar este îndoielnic, dacă Leucip a scris ceva - a fost fără pic de succes în cercul de cultură atenian. Potrivit cu aceasta, apare inteligibil, că, în epoca sofistilor și a lui Socrate, lumea din Atena s-a ținut cu totul indiferentă față de lucrările esențiale și tot astfel și Platon însuși nu făcu mai târziu, când își prelucră filosofia naturii, nici o mențiune despre scrierile marelui atomist. Este exclus ca el să nu le fi cunoscut în realitate, în timpul acesta.

Că încă și această lume nu corespunde deplin ideilor, ci numai după posibilitate, atârână de celălalt principiu al lumii sensibile, de *spațiul* în care a format-o D-zeu. Nici cu cugetarea, nici cu simțurile a-l cunoaște (așadar nici noțiune, nici percepere, nici idee, nici lucru sensibil), spațiul este aceea, fără care n-ar putea apărea *óntoos ón*, ideile n-ar putea să fie copiate în lucrurile sensibile, care sunt tocmai o mijlocie între fire și nefire (*Politeia* 477). Spațiul (*chóora tópos* 52 a f) este acela, în care se joacă procesul universal (*tó én hóoi gignetai* 50 c), care ia toate formele corporale (*physis tà pánta sóomata dechoménee* 50 b, *tó pandechès*, care primește tot 51 a), plasticitatea nedeterminată (*ámorphon ekmagéion* = copie amorfă), care este activă la formarea lumii drept *conditio sine qua non* și, într-atât ca a doua cauză, slujitoare, ca *synaition* alături de adevărata *aitía*, ca *tó tées planooménees eidos aitías* (48a) alături de *nóus*, ca principiul lui *anágkee* alături de activitatea divină, cu scop neturburând-o, însă punându-i anumite limite.

Identitatea „materiei” platonice cu vidul, pe care au admis-o E. Zeller și alții, n-are succes din faptul, că Platon tăgăduiește vidul. „Spațiul” va fi de conceput de aceea ca prima m a t e r i e, încă neformată. Numai despre o astfel de materie se poate declara acea mișcare tremurătoare, despre care este vorba în *Timaios*, după modelul lui Democrit. De asemenea triumphiurile, din care Platon construiește elementele, trebuie de aceea să fie gândite drept corporale. Stabilirea unui *xynaition* (complice) și deosebirea limpede și instructivă a două feluri de *aitíai* în *Timaios*, este firește un simptom de faptul, că Platon cu timpul dobândi interes din ce în ce mai mare pentru explicarea științifică a lumii empirice, nu însemnează totuși o abatere adevărată de la părerea dezvoltată în *Phedon*, potrivit cu care numai *aitíai* (cauzele) teleologice merită cu adevărat acest nume. Căci și aici coincide, că materialul palpabil ar forma o condiție

necesară pentru acțiunea potențelor spirituale, numai că încă nu vrea să-i acorde aici numele de *aitía*, chiar în înțelesul impropriu. Pe de altă parte și în *Timaios* nu lasă nici o îndoială asupra faptului că materia în calitate de *xynáition*, n-ar fi un principiu, care stă alături autonom de *theia aitía*, cu atât mai puțin un principiu egal în valoare: ci Demiurgul se servește numai de aceste cauze ajutătoare, lumea însă o modelează cu totul autonom.

Ca vizibilul cel mai desăvârșit, cosmosul trebuie să aibă de asemenea rațiune și suflet. Prima faptă a Demiurgului la crearea lumii este de aceea formarea sufletului unitar. Ca principiu de mișcare al universului și ca stăpân al universului, sufletul trebuie atât să-l pătrundă cât și să-l înconjoare din afară. El este descris ca un amestec între substanță unitară, între cea divizibilă și între o substanță deja amestecată din amândouă, și posedă conform cu aceasta, însușirile opuse, proprii acelor substanțe, de *tautón* și de *tháteron*, de uniformitate și de schimbare; sufletul cuprinde în sine toate numerele și proporțiile, el este însuși forma matematică a cosmosului și de aceea împărțit de *demiurgos* după proporții armonice, cu care prilej se desparte mai întâi un cerc exterior al mișcărilor uniforme și un cerc interior al mișcărilor schimbătoare (locul stelelor fixe și al planetelor), cercul interior însă este împărțit iarăși în sine proporțional. Cu aceste cercuri, în imitarea veșniciei mișcat constant în timp, sufletul o să pună în mișcare întregul cosmos, și în puterea acestei mișcări pătrunzătoare prin întreg și revenind în sine, sufletul produce în sine și în lucrurile individuale conștiința, perceperea și cugetarea; știrea cea mai desăvârșită însă este mișcarea circulară a stelelor, revenind mereu în sine.

Amănuntul în această descriere extrem de fantastică a lui *Timaios* este în parte obscur și contestat. Sprijinirea de pitagorei, de doctrina lor a numerelor, tot așa de bine ca și de astronomia și armonia lor, este învederată. În împărțirea sufletului lumii (cu care coincide împărțirea sistemului astronomic al lumii) joacă rolul principal proporția armonică și media aritmetică. Gândul fundamentul mai prețios este gândul rânduiri matematice a lumii. „Matematicul” nu este, potrivit cu aceasta, identic pentru Platon cu sufletul lumii, însă în legătură cea mai precisă cu acest suflet și într-o mijlocie analogă între idei și lumea sensibilă: cum formele matematice, în înțeles static, formează o mijlocire între a fi și a nu fi, tot astfel este membrul mijlocitor dinamic. În chip analog, zeii creați, care formează părțile

muritoare ale sufletului omenesc, ocupă o situație mijlocie între D-zeu și lume.

Caracteristică în doctrina pl tonică a mișcării este faptul că această doctrină reduce toată mișcarea individualului la mișcarea întregului, mișcare determinată cu scop deplin; ea formează, tocmai cu aceasta, contrastul diametral cu atomismul, care cugeta mișcarea ca funcție autonomă a fiecărui atom individual. Legătura cu atitudinea fundamentală etică a lui Platon o păstrează așadar *Timaios* prin aceea, că el, comparând și fenomenele psihice cu mișcările, desemnează imitarea mișcărilor Universului, ca mijlocul de a da corpului și sufletului croiala cuvenită, și mai ales de a scăpa de rătăcire rațiunea omului, care rațiune, din pricina originii sale din cer, face pe om *phytón ouk éggeion ál' ouránion* (vietate nu pământească ci cerească) și de a scăpa rațiunea prin privirea la *dianoéess kai periphorai tóu pantos* (cugetările și relațiile întregului), înrudite cu el, de rătăcirea în care rătăcire căzuseră mișcările ei, regulate la origine, prin intrarea ei în corp, în urma proceselor hrănirii și perceprii. Însemnătatea astrologiei chiar a crescut față de *Politeia*.

Întocmirea matematică mai departe a spațiului se îndeplinește în lumea pământească în formarea elementelor (*stoithéia*). Alături de o deducere artificială a numărului lor de patru, care deducere introduce aerul și apa între foc și pământ, ca pe cele două mijlocii, Platon dă despre ele o dezvoltare stereometrică, una care cu folosirea descoperirilor stereometrice din *Theetetus* atribuie elementelor cele patru corpuri regulate, ca formele lor fundamentale: tetraedrul îl adresează focului, octaedrul aerului, icosaedrul apei, cubul pământului. Aceste corpuri fundamentale însă și le gândește compuse din triunghiuri dreptunghiulare cugetate corporal, în parte din triunghi isoscel, în parte din astfel de triunghiuri, la care ipotenuza este îndoitul catetei mai mici. Din mărimea și numărul divers al acestor triunghiuri indivizibile sunt deduse apoi, cu fantezie inteligentă așa numitele feluri ale elementelor individuale, ca de pildă grindină, gheață, zăpadă, vin, rășină, untdelemn, aur ca feluri ale apei, ca și calitățile fizice și chimice ale materiilor izolate, în timp ce repartizarea lor în spațiu, amestecarea lor și mișcarea neîntreruptă, în care se găsesc, este explicată din mișcarea circulară, înghesuitoare a universului, în legătură cu mersul fiecărui element la locul său natural.

Și Platon admite, că, după masa lor principală, elementele și materiile individuale se găsesc într-o parte determinată a spațiului, la

care parte caută să revină părțile răspândite, și revin în puterea năzuirii înruditului la înrudit. Nu este limpede de tot, cum introduce în acest gând legătura celor grele. În orice caz văzuse, că direcția de sus în jos nu poate să fie considerată ca absolută, ci că în sfera universală există numai cele două direcțiuni, spre centru și spre periferie.

Părererile astronomice ale lui Platon se deosebesc de acelea ale pitagoreilor în esență prin admiterea nemișcării pământului. Acesta se odihnește, după el, ca sferă în mijlocul universului, de asemenea sferic: împrejurul osiei „de diamant” a acestuia se învârtește la periferia extremă, cu rotație zilnică de la Răsărit la Apus, cerul cu stele fixe, în care iarăși stelele individuale, ca „zei vizibili”, sunt cuprinse în mișcare perfectă, constantă, împrejurul lor însele. Acea rotație se comunică și celor șapte sfere, în care se găsesc cele cinci planete, soarele și luna, și care taie acel prim cerc în direcția zodiacului. Planetele, soarele și luna însă au înălăuntrul cercurilor lor mișcări proprii, retrograde, de viteză diversă.

Admiterea ultimă, pentru explicarea neregularității aparente a mișcărilor planetelor, a rămas decisivă mult timp pentru teoria astronomică. Principiul metodic așezat la baza ei a fost formulat minunat de Platon sau de școlarii săi în întrebarea: *τίnoon ηζποτεθείσóον homalóon καί tetagménoon kinéeseoon diasoothéei τὰ perì τὰς kinéeseis τόον planooménoon phainomena?* (prin care mișcări stabilite, simple și ordonate, s-ar putea salva fenomenele de mișcări ale plantelor?). De curând lumea a înclinat de altfel, ca pe notița lui Plutarh revenindă la Theophrast, că Platon la bătrânețe ar fi regretat, că a pus pământul în centrul lumii, s-o interpretăm în legătură cu declarația astronomică remarcabilă a lui Platon din *Nómoi* în felul, că lui i-ar fi venit de fapt o presimțire despre mișcarea pământului împrejurul soarelui.

După fizica terestră și cosmică, urmează, ca ultim și poate cel mai interesant capitol (de la 61 c. înainte), o expunere amănunțită a acelor fenomene de mișcare, care constituiesc viața omului, după latura corporală, ca și după cea sufletească. Platon dă aici o antropologie și psihologie formală, fără îndoială rodit de cercetările fiziologilor, însă neconținut cu atitudine teleologică, specifică întregii sale filosofii a naturii. Mai întâi sunt explicate senzațiile simțurilor și deosebiriilor de calitate ale lucrurilor, care deosebiri stau la temelia lor. De aceasta se leagă o teorie a sentimentului senzorial, care se naște prin transmiterea și continuarea unei ciocniri motrice până la sediul

conștiinței, și, după cum această ciocnire, este numită plăcere sau durere. După asta urmează o descriere a perceprii sensibile după diversele organe sensibile. De asemenea psihologia lui Platon este întregită acum prin localizarea rațiunii în capul asemănător universului, a curajului în piept, a poftelor în abdomen. Motivul pentru această este reflexiunea că părțile neraționale ale sufletului stau astfel foarte puțin în cale rațiunii și pot să-i servească cel mai bine. Căci, după cum corpul există pentru suflet, tot astfel părțile inferioare ale sufletului există pentru rațiune și pentru perfecționarea ei, necesară la înapoierea în adevărata patrie a ei. De asemenea anatomia și fiziologia pură este discutată pe larg, de care se leagă apoi ca anexă, încă o scurtă nosologie și dietetică. Partea cea mai interesantă însă sunt capitolele finale, care tratează în chip extrem de instructiv, despre acțiunea reciprocă între corp și suflet. Însă dacă Platon accentuează aici mai ales și condiționalitatea corporală a vieții sufletești, și, trecând peste privirile sale anterioare, găsește, în parte, în aceasta o explicare a bolilor sufletești și a involuntarității păcatului, apoi totuși această pricepere îi servește numai, să stăruie cu atât mai mult, pentru o perfecționare potrivită și simetrică a corpului și a sufletului, pe care o sprijină aici pe imitarea mișcărilor totului. Însă cu aceasta considerațiile din filosofia naturii dau iarăși în aceea, ce este totdeauna pentru Platon partea cea mai importantă, în etică. Și ca abatere remarcabilă de la gândurile din *Politeia*, este totuși de menționat desființarea coordonării bărbaților și femeilor. Numai bărbații valorează acum pentru Platon ca oameni deplin și ca elemente ale statului, în timp ce femeile, ca și toate animalele, o să reușească abia la a doua naștere a sufletului din bărbații rămași în urmă în spatele destinului lor, în chip variat.

Etica și Statul

Către terenul eticii se îndreaptă Platon iarăși deplin, în anii săi de mai târziu. În *Phileb* dezvoltă mai întâi problema despre țelul vieții, sau despre cel mai înalt bun, ca lucru cel mai desăvârșit, ca acela care se îndestulează singur (*autarkés*) și nu este năzuît pentru un altul, ci numai încă pentru sine, și acum iese mult dincolo de unilateralitatea ascetică a primelor sale determinări negative. Cum că viața morală singură ar face pe om cu adevărat fericit - în viața aceasta ca și în cealaltă - este convingerea sa fundamentală, niciodată părăsită. Însă chiar dacă este inclinat să caute această fericire adevărată numai în

desăvârșirea cea mai înaltă a sufletului, prin care desăvârșire sufletul participă la lumea divină a ideilor, și chiar dacă Platon respinge de aceea orice motive utilitariste ale predicii moralei obișnuite, ca nedemne de ea, apoi recunoaște acum ca motive îndreptățite ale *celui mai înalt* bun și felurile de plăcere, care rezultă, ca adevărate și nobile bucurii în întreaga desfășurare a activităților sufletești. Combate și aici (ca deja în *Gorgias*) teoria, care vrea să vadă pe *télos* numai în plăcerea simțurilor: însă față de străduința generală după plăcere, nu-i pare compatibilă cu ființa omului deplina întrerupere a plăcerii, și față de părerea aceloră, care declară ca numai aparentă orice plăcere, ține strâns de realitatea unei plăceri curate și fără durere a simțurilor. Combate tot așa de mult unilateralitatea opusă, care caută adevărata fericire numai în pătrunderea cu mintea, însă, în timp ce pe de altă parte recunoaște îndreptățirea plăcerii intelectuale, pretinde aceasta nu numai pentru cunoașterea rațională (*nóus*) dar și pentru reprezentarea exactă, pentru orice cunoștință și artă. O *miktòs bíos*, care leagă una cu alta, priceperea și plăcerea, în care însă *phróneesis* este partea constitutivă incomparabil mai prețioasă și aceea care stă mult mai aproape de *agathòn*, cea viață amestecată este arătată de aceea, drept ceva demn de dorit (*hairètòn*) și în scara bunurilor este descrisă mai precis cu aceea, că ea trebuie să cuprindă în primul rând aceea, ce poate să facă bun în general un amestec, ideea binelui, idee desfăcută în cele trei momente ale cumpătării, frumuseții și adevărului, mai departe viața amestecată trebuie să cuprindă totalitatea *epistéemai* și *téchmai*, deși este făcută vechea deosebire cu privire la certitudinea lor între *epistéemai* divine, care se ocupă cu adevărata fire și între *téchmai* omenești, îndreptate spre cel alterabil, însă de asemenea nu dispensabile pentru viața pământească, și dintre plăceri în fine viața amestecată trebuie să conțină senzațiile adevărate, adică pe cele neînterestate, pe cele estetice, dintre plăcerile sensibile (care constau în umplerea unei lipse și de aceea sunt legate totdeauna cu anumite *lypai*) însă, numai pe cele necesare pentru viață, în timp ce cele *mégistai* și *sphodrótatoi* (cele mai mari și cele mai violente) sunt excluse, ca necondiționat tulburătoare pentru echilibrul sufletesc.

Amănuntele din *Phileb* prezintă greutatea foarte însemnate. Mai ales este foarte diferită interpretarea celor patru principii (*ápeiron* = nemărginit, *péras* = marginea, *miktón* = amestecatul, *aitía tées symmíxeos* = pricina amestecului). Totuși tocmai aici greutatea nu par să fie invincibile. *Miktón* în primul rând este lumea pământească. Ca *génesis eís ousían* (nașterea la existență) se naște din limitarea

celui *ápeiron* (nemărginit) prin *péras* (limită) sub influența lui *aitía*. Cu aceasta, cu averea în vedere a filosofiei naturii din *Timaios*, *ápeiron* trebuie să fie identificat cu materia, *péras* cu ideile și *aitía*, care este desemnată și ca *deemiourgóun* (formatorul) sau *nóus* (rațiune), trebuie să fie identificată cu Demiurgul sau cu divinitatea. Nouă este numai admiterea termenilor *péras* și *ápeiron*. Ea este în legătură însă cu influența pitagoreismului, influență întărită mult în *Phileb*, și cu ajutorul pitagoreismului Platon face ultima încercare de a veni la mulțime, plecând de la unitate, de la monade sau henade, după cum spune aici, prin aceea, că intercalează șirul numerelor între unul și între cel infinit de mult.

Acest pitagoreism pare să fi atras puternic încă o dată pe Platon, după opera *Phileb*. După mărturia lui Aristotel și a raporturilor de mai târziu, Platon a contopit în ultimul său timp metafizica numerelor a acestuia cu a sa doctrină a ideilor, întrucât introduse deosebirea între *ápeiron* și *péras* în lumea ideilor, ideile le făcu numere ideale și identifică noțiunea lui unul cu ideea binelui. Firește, scrierile platonice și mai ales de asemenea ultima, *Nómoi*, care-l ocupă desigur până la sfârșitul vieții sale, afară de așa numitul număr platonice, a cărui însemnătate este și acum discutată, nu cuprind nimic din această întorsătură, de a cărei realitate nu ne putem îndoi, chiar dacă fu poate numai o idee trecătoare. Pentru considerarea de către noi a filosofiei platonice, ea poate să fie luată în seamă de asemenea numai într-atât, întrucât ne lasă să cunoaștem însemnătatea sporindă, pe care Platon o dă matematicilor, vechiul termen mijlociu între idei și lucruri.

Nómoi, ultima operă a lui Platon, reia problema politică. După cum chiar *Phileb*, desigur sub impresia filosofiei naturii din *Timaios*, a dat la iveală o luare în seamă considerabil întărită a realului, tot astfel și în *Nómoi* pășește o considerare a situației dată empiric, care întrece mult teoriile politice din *Politeia* și din *Politicos*. Resemnării bătrâneții, care rezultă din experiențele unei vieți îndelungate, nu se putu sustrage chiar un bărbat așa de vioi și așa de capabil de entuziasm de la natură, ca Platon. Și tocmai pe terenul politicii, nu puțin vor fi contribuit decepțiile, pe care i le-au adus încercările sale de reformă la curtea siracuzană. Credița sa în puterea rațiunii și a binelui în lume a scăzut puternic, și al a învățat să pătrundă cu mintea, că cele mai puternice resorturi pentru om sunt plăcerea și neplăcerea. Dobândirea și asigurarea fericirii omenești are nevoie deci de alte mijloace decât de acelea, pe care le socotise potrivite mai înainte. Sub influența sporindă a filosofiei pitagoreice, care ajunge de cea mai

mare însemnătate tocmai acum cu tendința ei religioasă, lumea întreagă valorează pentru el de acum înainte ca proprietate a lui D-zeu și supusă administrării sale. Și omul este numai o jucărie a lui D-zeu, care-l împinge ici și colo, după valoarea sa, pentru ducerea la capăt a planului său de lume, care plan țintește victoria binelui asupra răului, sau desăvârșirea întregului. La îmbunătățirea sa însă, pe care Platon o lasă și acum încă să atârne de voința omului, îi stau alături, gata să ajute, zeii și demonii. Apoi este datoria omului să creadă în D-zeu și în grija sa incoruptibilă de lume și de oameni și în această credință să găsească un sprijin pentru silința sa după virtute. Religia capătă acum o însemnătate cu totul alta, de cum a posedat vreodată. Ea ajunge ceva mai mult, piatra de temelie a întregii sale politici, în înțelesul un dogmatici de-a dreptul intolerante, care oprește orice cult partizan și-i aplică céle mai aspre pedepse până la pedeapsa cu moarte. D-zeu ajunge măsura tuturor lucrurilor. Pe el are să-l imite nu numai individul, dar și statul. În locul „ideii” de stat, așa cum stă la temelie pretutindeni neexprimat, în dezvoltările din *Politeia*, pășește, mijlocită prin sistemul de lume din *Politicós*, epoca de aur întemeiată odinioară de însuși D-zeu, ca model pentru bărbatul de stat. Cu aceasta însă întreaga politică a lui Platon ia o întorsătură decisivă spre pacifism. În contrast energetic cu mentalitatea spartană, declară acum pacea purtătoare de orice cultură, ca țelul adevărat al oricărei politici. Aici nu trece cu vederea în adevăr necesitatea hârniceii războinice pentru asigurarea păcii, pune însă totuși vitejia acum, în ultimul loc printre virtuți.

Cu schimbarea dispoziției fundamentale a lui Platon stau în legătură foarte strânsă înnoirile speciale din *Nómoi*. Teoretic valorează pentru el statul din *Politeia* și acum, drept cel mai bun stat. Însă dispariția explicabilă din resemnarea sa, dispariție a încrederii în forța unicului dominator și de asemenea în ascultarea voluntară sau în ușoara conducere a mării mulțimi, îl determină să renunțe în practică la acea credință și să construiască cu conștiință numai al doilea stat, care se sprijină pe lege, ca aceea ce este pus de partea divină din om, de rațiune, și nu mai pune pe stăpânitori deasupra legii, ci legea o pune deasupra stăpânitorilor. Și constituția acestui stat nu mai este de asemenea cea monarhică, nici măcar în formă, că principele are alături un legiuitor luminat, mai degrabă Platon, care chiar în *Politicós* găsisese o critică mai blândă a democrației, vine în *Nómoi*, condus de studiile culturale-filosofice și istorice, corespunzătoare noii sale prețuiri a realului asupra nașterii statelor și asupra motivelor

decăderii lor, decădere inevitabilă pentru state ca lucruri născute, la o formă de constituție mijlocie, amestecată din monarhie și democrație. În locul conducerii personale a celor competenți, pășește ierarhia de funcționari, în locul filosofiei datina și legea, la urmarea cărora cetățenii trebuie să fie hotărâți prin îndemn și constrângere.

Și raporturile sociale, reglementate prin legi, arată multe înnoiri. Comunitatea femeilor și a bunurilor este desființată, proprietatea căsătoriei și cea particulară pășesc iarăși la locul lor, proprietatea particulară totuși cu restricția, că pământul rămâne proprietatea statului, care-l lasă cetățenilor numai pentru folosire. Prin fixarea unui număr maximal al cetățenilor (5040), prin cea mai severă izolare a comunității de lumea din afară (oprire de la călătorii, de la comerț și de le export), Platon crede că poate să păstreze statul său agrar, îngustat prin prescripțiile legale și polițienești cele mai amănunțite, care încalcă adânc libertatea personală și viața economică, însă deplin staționară în privință culturală. Însă pentru formarea stăpânitorilor uniți într-un colegiu special, care formare este desemnată și aici ca o formare special de precisă, potrivit cu întreaga temeinicie a statului din legi, religia joacă un rol special de mare. La ei credința trebuie să fie ridicată până la pricepere motivată. Acum servesc pentru aceasta științele matematice, mai înainte de toate, astronomia. Afară de aceasta însă, ei trebuie să fie în stare, de a raporta întreaga mulțime a legilor de dat de ei la *singurul scop* al statului, binele general de dobândit prin virtute, și de aceea trebuie să poseadă vrednicia de a recunoaște pretutindeni unitatea în pluralitate și de a depune mărturie prin vorbă și faptă de cunoașterea lor. În această formă, vine la iveală aici problema veche a dialecticii platonice. Doctrina ideilor din contră pășește izbitor de înapoi, fără ca de aici însă să putem conchide, că Platon ar fi părăsit-o și c-ar fi pus în locul ei matematica.

Din comoara bogată de idei, pe care o cuprinde opera *Nómoi*, se pot menționa și următoarele. La alegerea terenului pentru statul de fondat, Platon face atent asupra dependenței chiar a stării sufletești a oamenilor de climă. Privitor la problema sclavajului, stă pe punctul de vedere, că sclavajul ar fi indispensabil din motive economice; întrucât el adresează cetățenilor numai sarcina, de a avea grijă de propria lor hărnicie și de binele general. Din același motiv vrea să pună în mâinile străinilor și meseriile și comerțul. Observare specială merită câteva păreri din filosofia dreptului. Însemnătatea pedepsei o găsește în ameliorare și în îngrozire, dreptul de a pedepsi rezultă pentru el din ideea curat socratică, cum că pedeapsa ca mijloc de ameliorare este

ceva bun, ce facem omului. De asemenea este atins raportul între lege și drept și este hotărât în direcția că, pentru judecătorul bine cultivat, prin lege sunt de tras numai liniile fundamentale, în timp ce amănuntele fixării pedepsei rămân lăsate cumpănirii sale. Întregii atitudini empirice a lui Platon îi corespunde și faptul, că el pune aici pe o treaptă cu legile pozitive, prevăzute cu fixări de pedepse pentru conservarea statului, obiceiurile, de observarea cărora legiuitorul poate avea grijă numai prin laudă și mustrare. De asemenea ne întâmpină în opera *Legile* „pentru prima dată într-o operă politică la loc esențial” tabloul despre roiul de albine.

Aristotel

Introducere

Un profesorat de aproape 40 de ani adună în jurul lui Platon un mare număr de bărbați proeminenți și întipări pe activitatea școlii sale acea multilateralitate cuprinzătoare, în tratarea studiilor etico-istorice și medicale - de științele naturale, ale căror indicații se găsesc în dialogurile sale ulterioare. Totuși numărului impunător de bărbați, care făceau parte din școală, în chip mai strâns sau mai slobod, îi datoră în epoca următoare anumită îmbogățire mai prețioasă, ce e drept, cercetarea empirică, însă filosofia nu le datoră ocrotire însemnată; numai unul, cel mai mare școlar al lui Platon, care nu rămase negreșit în cadrul Academiei și-și fondă propria-i școală, fu chemat să încheie în sine, cu grandioasă sistematizare, mișcarea de idei a filosofiei grecești - Aristotel.

Obişnuim să împărțim *istoria Academiei* în trei, respectiv în cinci perioade: Academia mai veche, care cuprinde cam primul secol după moartea fondatorului, Academia de mijloc, care ocupă secolul al doilea din activitatea didactică, sau scepticismul academic, în care deosebim două școli succesive, pe aceea a lui Arcesilau și a lui Carneade, în fine Academia cea nouă, în care sunt separate direcțiunea mai veche a lui Philon din Larissa, direcție care înclina spre scepticism, și eclecticismul mai tânăr al lui Antioch din Ascalon. Cele două faze ulterioare cad în ținutul filosofiei eleniste.

Vechea Academie

Așa numita *Academie mai veche* pleca natural, de la acea direcție, pe care o luase doctrina lui Platon în anii săi ulteriori, și care este

caracterizată pe de o parte prin apropierea categorică de misticismul pitagoreic al numerelor, pe de altă parte printr-o reliefare mai puternică a tendinței morale și teologice. Conducerea școlii trece mai întâi la *Speusip*, nepotul lui Platon, și după moartea acestuia (339), la *Xenocrate* din Chalcedon (396/5 - 314/3). Din aceeași generație fac parte *Heracleides* din Pont și *Philippos* din Opus; în legătură mai liberă cu școala plonică, stătea astronomul *Eudoxos* din Cnidos († 355/4). Generația următoare, cedând curentului timpului, se îndreaptă spre cercetări esențial etice: director al școlii fu (314-270) *Polemon* din Atena și după el, întrucât școlarul său mai dotat, *Crantor*, muri înaintea lui, fu director *Crates* din Atena.

Un catalog precis al tuturor academicilor din această epocă se găsește la E. Zeller II-4, 982 sgg.

Cum că n-o să lipsească înlăuntrul Academiei contraste și încordări, de fel personal sau obiectiv, este deslușit de faptul, că odată cu intrarea în serviciu a lui *Speusip*, pe care-l desemnase însuși unchiul său, *Xenocrate* și *Aristotel* părăsiră Atena. Primul fu ales în urmă la conducerea școlii: *Aristotel* întemeie școala ceva mai târziu.

Pe succesorii lui Platon în Academie n-avem voie desigur să-i măsurăm cu măsura profesorului; ba încă n-avem voie nici măcar să așteptăm de la ei, c-ar fi îmbrățișat și format mai departe totalitatea lumii lui de gândiri, lume infinit de bogată, prinsă mereu în dezvoltare și nicidecum împăcată cu sine. Dacă mai adăugăm, că operele lor sunt pierdute și că lucrările lor fură mai mult întunecate, decât puse în lumină, de critica lui *Aristotel*, atunci, față de ei, vom fi datori să ne ferim mai degrabă de deprecieri decât de supraevaluare. Ei se disting toți printr-o ținută serioasă, demnă, primii doi, pe lângă aceasta, prin erudiție cuprinzătoare și printr-o autonomie, chiar dacă modestă, totuși nu cu totul stearpă. Printre scrierile lui *Speusip*, care (ca și acelea ale lui *Xenocrate*) sunt enumerate la *Diogenes Laertios* IV 2 sgg. și la care se referă adeseori *Aristotel*, de multe ori fără arătarea numelui și de cele mai multe ori în sens polemic, se distinge mai ales o carte împărțită în zece cărți cu titlul *Hómoia* (Asemănări), o colecție enciclopedică, ștăpănită de punctul de vedere al asemănării sau analogiei, cu conținut din istoria naturală. Și mai răspândită fu activitatea publicistică a lui *Xenocrate*, care în adevăr exercită o influență mult mai îndelungată, însă de asemenea fu desigur cea mai însemnată ca filosofie. Totuși îi revine lui și demonologia epocii ulterioare.

Tendinței morale-practice din filosofie, tendință care pornește odată cu ivirea stoicismului și a epicureismului, nu i se putu sustrage și Academia, cum deci chiar Polemon, mai mult încă Crantor, a cărui scriere *Peri pénthous* (despre durere) se bucură de o vază extraordinară în întreaga antichitate, par să fi tratat chestiuni precumpănitor etice.

Școlari ai lui Platon, însă nu reprezentanți autonomi ai doctrinei sale, fură *Philippos* din Opus, care trece ca redactor al operei *Nómoi* și - totuși numai în general - ca autor al operii *Epinomis*, *Hermodoros* și *Heracleides* din Heraclea pontică. Acesta fu câștigat de Speusip pentru Academie și avu însemnătate autonomă, mai ales ca astronom. Platon îi transmise conducerea școlii în timpul ultimei sale călătorii în Sicilia.

Când după moartea lui Speusip, Xenocrate fu ales director al școlii, Heracleides se duse în patria sa și fondă acolo o școală proprie, în fruntea căreia a stat până după 330. Era un scriitor multilateral, stimulat și productiv de asemenea în estetică, care era familiar nu numai cu doctrina pitagoreică și platonică, ci și cu cea aristotelică.

Numai în sens mai larg aparține la cercul Academiei vestitul astronom Eudoxos (406-353). Ce e drept, după multiple mărturii ale celor vechi, s-a alipit de Academie pentru moment și a și dus mai departe teoria astronomică a acesteia, în alte chestiuni însă, mai ales în cele etice, a reprezentat păreri foarte diferite.

Profesoratul Academiei vechi se mișcă în general pe punctul de vedere al ultimei epoci platonice: înlătură doctrina ideilor în favoarea doctrinei numerelor. Astfel din partea sa, *Speusip* atribui numerelor realitatea suprasensibilă separată de lucrurile sensibile, pe care Platon o atribuisese ideilor, și analog se spune în *Epinomis*, că această știre superioară, pe care ar trebui să fie construit statul *Legilor*, ar fi matematica și astronomia, prin care omul ar fi condus la cunoașterea veșnicelor proporții, după care D-zeu a rânduit lumea, și prin aceasta ar fi fus la evlavie adevărată. Însă, alături de această metafizică pitagoreizatoare, Speusip pare să fi atribuit însemnătate mai mare decât Platon științei empirice și cunoașterii sensibile. Anume deosebea două criterii, pe *epistemonikós logos*, prin care sunt cunoscute *noetá* (inteligibilul), și pe *aistheesis epistemonikeé* prin care sunt cunoscute *aistheetá* (sensibilul), o legare de două noțiuni (*aistheesis* și *epistéeme*) care valorau pentru Platon drept contraste incompatibile și prin care Speusip se apropie mult mai mult de Aristotel în teoria cunoaștinței. *Xenocrate* trebuie să fi despărțit pentru

prima dată în mod formal filosofia în dialectică, etică și fizică. Stăruia în doctrina ideilor în forma ei pitagoreizatoare, recunoștea însă determinărilor matematice o realitate autonomă față de lumea sensibilă, ca și ideilor, și deosebea după asta trei terenuri ale cognoscibilului sau trei *ousiai* (substanțe), pe cea *noeeteé* (inteligibilă), care stă dincolo de bolta cerului și al cărei *criterion* este *episteémee* (știrea), pe *aistheeteé* lumea sensibilă înlăuntrul cerului, care este cunoscută prin *aistheesis* (senzație), și pe cea *synthetos kai doxasteé* (compus și reprezentabil), corpurile cerești însele, al căror *criterion* este *dóxa* (părerea), un amestec de *aistheesis* și *episteémee*, întrucât ele sunt cunoscute atât prin simțuri cât și prin inteligență (în mod special: *di'astrologíus*). Acestor trei terenuri le corespund trei grade de cunoaștere: adevărul deplin și siguranța se află numai la *noeeteè ousía*; *aistheeteè* oferă numai siguranță nedesăvârșită și *doxasteè* oferă un amestec de siguranță și amăgire.

În construcția teleologică a unei gradări de principii mijlocitoare între suprasensibil, par să fi văzut platonicienii sarcina principală a metafizicii lor. În dezlegarea ei însă se impuseră două curente opuse, care sunt legate de numele lui Speusip și al lui Xenocrate. Când Speusip lăasă să cadă doctrina ideilor, apoi aceasta se petrecu esențial din motivul, deoarece crezu că găsește la plante și animale faptul, că desăvârșitul s-ar naște abia din nedesăvârșit, din sămânță, și de aceea în general nu putu să considere desăvârșitul, bunul, ca *aitía* (cauză) al celui mai nedesăvârșit, al sensibilului, ci mai degrabă ca rezultatul și țelul acestuia. Ca *archeè* (început), puse de aceea în primul rând numerele și, ca elemente ale lor, unitatea și mulțimea, mai puse însă alături de ele drept cauze ale mărimilor, geometrice și ale figurilor stereometrice, ca în general ale tuturor obiectelor speciale, și alte principii, în timp ce văzu principiul mișcării în sufletul universal (*nóus*), pe care pare să-l fi identificat cu focul central pitagoreic. În fața felului evoluționist de reprezentare al lui Speusip, Xenocrate puse pe cel emanatist, întrucât din unitate și din doimea nedeterminată (*aóristos dyás*) derivă numerele și, ca identică cu acestea, derivă ideea (după schema *ágrapta dógmata* (păreri nescrise) a lui Platon, cu care prilej însă accentuă formal caracterul curat fictiv al acestei înfățișări. Sufletul îl determină apoi ca numărul auto-mișcător din sine însuși și coborî astfel de la unitatea identică cu binele până la sensibil, unde deci între sufletul universal și lucrurile corporale găsea loc o întreagă gradăție de demoni buni și răi. Tocmai în acest contrast al lor dovedesc școlarii lui Platon că ei, în timp ce voiau să-i dezvolte mai

departe doctrina spre latura religioasă, se istoveau cu problemele nedezlegate ale metafizicii sale ulterioare. Contrastul între *aitia* și *xynaition* (colaborator), între idee și spațiu, între desăvârșit și nedesăvârșit, crescua la ei întreg în contrastul religios între bine și rău, și astfel căzură (și mai ales Xenocrate) cu părăsirea motivelor din doctrina profesorului, care motive îndemnau la o privire unitară a lumii, în speculațiile fantastice, care se învârtteau mai ales în jurul cauzei răului în lume.

Pe cât de nemulțumitoare se modelă în întregime dezvoltarea metafizicii și a filosofiei teoretice în vechea Academie, pe atât de mari fură progresele matematicii, care se ridică în cercurile pitagoreice-platonice din această epocă la dezlegarea de probleme grele (Diorismul lui Nsocleides, doctrina despre proporții la Archytas și Eudoxos, media proporțională, linia spirală, dublarea cubului, cu aplicarea parabolilor și hiperbolilor).

Și astronomia fu ajutată puternic prin bărbați ca Heraclide, care predă tocmai nemișcarea cercului cu stele fixe și mișcarea de rotație a pământului și chiar concepu pe Mercur și Venus ca sateliți ai soarelui. Tot așa de interesantă este împrejurarea, că bărbați, care stătură într-o legătură mai liberă cu școala, urmăriră înrudirea anumitor motive din platonism cu alte doctrine. Astfel Heraclide se ținu de construcția elementelor a lui Platon, dacă se declară pentru sinteza atomismului cu pitagoreismul, sinteză încercată de Ecphantos și Eudoxos concepu *idéai* cu totul în înțelesul homoiomeriilor lui Anaxagora.

Mai remarcabile, decât prefacerea matematică a doctrinei ideilor, sunt străduințele Academiei pe terenul eticii. Și aici Speusip și Xenocrate par să fi luat ca punct de plecare faza mai târzie a profesorului, unde caracterul ascetic se retrage și face loc unei judecări mai naturale a vieții omenești. Astfel Speusip a făcut, evident în sensul lui *Phileb* platonice, cercetări asupra esenței lui *heedoné* (plăcerea) și prin faptul, că desemna *aochleesía* (neturburare) ca bunul aflat la mijloc între cele două rele, plăcerea și durerea, a respins hedonismul lui Eudoxos, în adevăr fără să fi fost drept cu *heedoné*, cel puțin în oarecare măsură, ca Platon. Mai degrabă prin aceasta, și mai mult prin definiția sa, legată cu aceasta, a fericirii ca *hexis teleia én tois katà physin échousin* (atitudine ireproșabilă pentru aceia care trăiesc potrivit cu natura), a pregătit principiul stoic al adiaforei și al conformității naturii, ca pe principiul celei mai înalte conduceri. Tot așa Xenocrate a admis în sine mai ales acea latură a eticii platonice, care formează baza stoicismului, chiar dacă admite în fericire

momentul conformității cu natura, și afară de aceasta vede ultimul motiv al filosofiei în ridicarea deasupra lui *tarachóodes tóon pragmátoon* (turburarea lucrurilor), însă rodul ei adevărat îl vede în faptul, că omul să facă de voie aceea, ce ceilalți fac de teama de lege. Apoi rămân însă amândoi, în contrast cu unilaterialitatea mai târzie a stoicismului, totuși în cadrul privirii platonice și specific grecești prin aceea, că ei consideră o anumită măsură de bunuri exterioare ca trebuincioase pentru deplina posedare a *eudaimonía* (fericirea), un gând, pe care deja Crantor avea să-l apere, în contrast conștient cu stoicismul, și care gând de aici încolo a ajuns timp de secole lozınca eticii academice ca și peripatetice.

Caracteristic este mai ales, că din tot, ce știm, caracterul social-etic și tendința politică a moralei platonice nu fură cultivate mai departe la școlarii săi, că mai degrabă și în Academie păși pe primul plan din ce în ce mai mult întrebarea după dreapta conducere în viață a individului. De sforțări teoretice se ținut cel mult cea din științele naturale, cum ieși la iveală în comentariul lui Crantor la *Timaios*. Cercetările etice însă luată trăsătura individualistă a epocii, și când Polemon, față de goala ușurință dialectică pătrunde la exercitarea practică (a virtuții), când vorbește despre *melétee* (grija) și *diáthesis* (stare sufletească) și despre contradicția dintre teorie și practică, dintre doctrină și viață, apoi aceasta amintește limpede de exprimările analoge ale lui Antistene și ne trece la cercul de vedere, determinat numai etic, al stoicismului.

Pitagoreii și Academia

Într-o anumită legătură cu cercurile Academiei, trebuie să fi stat și pitagoreii din această epocă. După cum Platon încercă tot felul de influențe de la doctrina pitagoreică, tot astfel și el a influențat asupra acesteia de așa fel, că teoria numerelor în această ultimă fază se contopi adeseori cu doctrina ideilor, care favoriza schema teoriei numerelor. De importanță specială este un grup, care-și însuși doctrina antitezei stabilită de Alcmaion în legătură indirectă cu Heraclit și o desăvârși potrivit cu preferarea numărului 10, preferarea dominată de la Philolaos. Astfel acest grup ajunsese la un tabel de zece perechi de antiteze - combinată pe cât se pare, fără principiu - l mărginit și nemărginit, 2 nedirect și direct, 3 unul și mult, 4 la dreapta și la stânga, 5 bărbătesc și femeiesc, 6 liniște și mișcare, 7 drept și strâmb, 8 luminos și întunecos, 9 bun și rău, 10 pătrat și dreptunghi, și

văzu în ele elementele numerelor și cu asta și principiile oricărei firi. Alături de noțiunile matematice, fizice și metafizice găesc loc în principiu și noțiunile etice: în explicare, precumpănește de fapt peste tot interesul naturalistic. Și de aceea pășesc pe primul plan și aici antitezele aritmetice luate din doctrina pitagoreică tradițională. Firește aceasta nu pornea fără o alterare considerabilă a punctului de vedere mai vechi. Cum acești pitagorei, de dragul doctrinei lor de antiteze, nu mai voiau să desemneze numărul ca esența lucrurilor, ci găseau esența lucrurilor dincolo de numere, în soț și fără soț, ca elemente ale numerelor, nu mai puteau să coordoneze infinitul cu numărul, ci în interesul tabelii lor de antiteze, trebuia să-l identifice cu unul dintre elementele numerelor și aleseră pentru aceasta numărul cu soț, deoarece numărul cu soț adăugat la unitate ar da totdeauna alte feluri de numere. De aceea văzură în cel cu soț și principiul pentru mulțimea nemărginită a lucrurilor. În același timp însă, această identificare a infinitului, socotit drept corporal chiar de către cei mai vechi pitagorei, cu numărul cu soț, îi duse desigur să explice toate numerele ca mărimi.

Această direcție pitagoreică este avută în vedere mai deseori de către Aristotel și deplin vădit a influențat hotărâtor numărul categoriilor sale. Că ea poate să se fi născut abia după Philolaos, ne arată accentuarea numărului zece împins pe primul plan abia de către Philolaos. Însă și de la Platon pare chiar să fi încercat o influență, când ea pune lucrurile și numerele în raportul de copie și original.

Dacă Archytas din Tarent, care în prima jumătate a secolului al IV-lea jucă un rol mare în orașul său părintesc ca erudit, om politic și general, aparține la această direcție, nu se mai poate stabili, deși ne dă să înțelegem această concepție a sa despre număr cu soț și fără soț, ca „naturi” ale numărului. Importanța lui Archytas era pe terenul mecanicii și al astronomiei; cam numeroasele fragmente cu cuprins filosofic, fragmente atribuite lui, sunt neautentice, cu puține excepții.

Nașterea lumii, care formează pentru ei întrebarea principală, o descriu în general tot așa, ca și Philolaos. Unul corporal, asupra nașterii căruia nu s-au exprimat evident mai departe, trebuie să prindă pe *ápeiron* înconjurător și apucând din ce în ce mai departe să-l limiteze și să-l modeleze. Astfel și pentru ei lumea ajunge un sistem de numere, care trebuiau să fie separate unele de altele prin vidul inspirat oarecum din *pneuma* extralumească. Și în amănunte, mai ales în reprezentările astronomice și în egalarea lucrurilor și însușirilor cu numerele, ei au conservat tradiția și poate au mai lărgit-o prin

transmiterea ei și la fapte de limbă și de istorie. Numai în aceasta apare iarăși inovația lor, că la lume aplică și încă alte noțiuni și, potrivit cu tabelul lor de sinteze, vorbesc în ea de un la dreapta și la stânga și desemnau pe acela în plus ca partea bună a lumii, pe acesta ca partea rea a lumii.

Deși deci bănuiala unei formulări matematice a legalității din natură este meritul permanent al filosofiei pitagoreice, totuși forma în care pășește la ei, fu puțin proprie să înlesnească cercetarea însăși a naturii. Afară de astronomie, acele cunoștințe ale pitagoreilor, căroră li se poate atribui oarecare valoare pentru cercetarea empirică, nu stau în legătură cu „doctrina numerelor” metafizică și au pornit de asemenea de la acei pitagorei, care stau mai mult sau mai puțin departe de doctrina numerelor.

De la ceilalți pitagorei din această epocă, școlari ai lui Philolaos și Eurytos, nu ne este cunoscut mai mult decât numele. Cu ei a dispărut aproape pitagoreismul ca școală.

Aristotel (384 - 322)

Diferitelor sforțări ale Academiei mai vechi le servește ca bază în mod vădit tendința, de a mijloci părerea ideală despre lume a lui Platon cu interesele vieții grecești și ale științelor empirice: însă dependența de pitagoreism pe de o parte, și pe de altă parte, o lipsă generală de originalitate filosofică lăsară aceste porniri să se poticnească pretutindeni în încercare. În timpul acesta însă problema fu dezlegată de acela, care de la început adusese cu sine în doctrina platonice înclinare spre cultivare medicală - în științele naturale. Acest întregitor al filosofiei grecești este *Aristotel* (384 - 322).

Patria lui Aristotel fu Stagira, un oraș în apropierea muntelui Athos pe acea peninsulă tragică, și care fusese colonizată mai ales din Calcis. Se cobora dintr-o veche familie de medici, tatăl său Nichomachos, fu medic curant al regelui Amyntas al Macedoniei și era intim cu acesta. Despre tinerețea filosofului nu se cunoaște nimic mai mult, decât că educația sa, după moartea celor doi părinți, fu condusă de tutorele său Proxenos din Atarneus. Chiar la 19 ani, în anul 366/5, sub directoratul lui Eudoxos, care reprezenta pe Platon cel aflat în a doua călătorie a sa siciliană, intră în Academie, căreia i-a aparținut neîntrerupt până la moartea lui Platon, atât cât știm. Cuceri acolo foarte repede o poziție proeminentă, crescă de vreme din școlar în profesorul uniunii, reprezintă spiritul școlii în literatură prin scrieri

strălucite, care-l făcură vestit chiar atunci și ținu prelegeri publice asupra elocinței, în contrast cu Isocrates, cu a cărui retorică adversară științei, școala platonice nu putuse obține o pace durabilă.

Din biografiile antice ale filosofului, s-au pierdut cele mai valoroase ale peripateticilor mai vechi, s-a păstrat numai un număr dintre cele mai târzii.

Este nesigur, dacă Aristotel a crescut în Stagira sau în Pela, reședința regelui macedonian: de asemenea momentul morții tatălui său nu se poate determina, tot așa de puțin, unde a trăit sub conducerea lui Proxenos, în Stagira, sau în Atarneus. De asemenea asupra mersului cultivării sale suntem avizați numai la presupuneri; că însă băiatul medicului de la curtea macedoniană, potrivit cu tradiția familiei, era destinat în primul rând de asemenea ca medic și primi o învățătură corespunzătoare cu aceasta, abia este de pus la îndoială, și față de legăturile apropiate, care existau între medicina științifică (în care Hipocrate era spiritul hotărâtor) și între cercetarea democriteană a naturii, este de bănuir, că acestea formară elementele primei cultivări a filosofului. În orice caz cresc în această atmosferă medicală - din științele naturii a nordului grecesc și ei îi datoră respectul pentru experiență, privirea ascuțită pentru realitate, și grija cercetării empirice, care-l disting față de filosofarea attică.

Pe de altă parte n-avem voie să ne reprezentăm prea mare întinderea cunoștințelor, pe care le aduse cu sine în Academie băiatul de 18 ani: puternica sa erudiție din științele naturale și-a dobândit-o Aristotel cu siguranță abia mai târziu, în parte, chiar în timpul apartinerii sale la Academie, în partea principală însă în timpul șederii la Atarneus, Mytilene și Stagira, înaintea începerii activității sale didactice. Posibil este, că rămase credincios acestei înclinări spre științele naturii înăuntrul studiilor din Academie însăși, și prin aceasta prilejul că spre aceste obiecte fu îndreptat interes mai mult, cu timpul: în primul rând însă spiritul școlii platonice trebuia să-l abată mai curând de la acea tendință și ceea ce știm despre activitatea sa în cei 20 de ani de profesorat, forma și cuprinsul scrierilor, pe care le compuse atunci, prelegeri retorice, nu ne lasă să presupunem o precumpănire a acelor înclinări.

Bârfelile dușmănoase de școală, pe care le-a răspândit epoca de mai târziu, în numeroase anecdote despre legătura lui Aristotel cu marele său profesor, ar trebui să fie date unei uitări meritate. E drept că nu se poate contesta, că Aristotel a exercitat de mai multe ori critică în chip izbitor de ascuțit la explicațiile profesorului său, mai

ales la doctrina ideilor. Alături de aceasta, stau însă numeroase declarații și semne de înaltă stimă: și pasajul celebru din etica lui Nichomachos (*amphóin* - adică *aleetheias kai Plátoonos* - *óntoin philoin hósion protimáan teèn aleétheían* = amândoi - adică adevărul și Platon - fiind prieteni, este plăcut zeilor să prefer adevărul) nu-l vom avea de privit ca o ironie dușmănoasă la adresa lui Platon, ci mai degrabă ca o justificare a polemicii împotriva veneratului profesor. Dacă ne ținem de aceea, ce este dovedit sigur, mai ales prin scrierile lui Aristotel, atunci rezultă un simplu raport omenesc: evlavios se uită școlarul în sus la profesor; însă cu cât se maturizează mai mult, cu atât judecă mai autonom filosofia profesorului său: cunoaște cu privirea, precisă, lipsa esențială a filosofiei profesorului și nu-și ascunde gândurile, când bătrânul profesor își îndreaptă propria-i doctrină pe căi nefericite. Cu toate aceste rămâne, cu un cerc de activitate didactică autonomă, membru al comunității și pleacă din ea abia în momentul, în care, după moartea profesorului, prin alegerea unui director mai puțin însemnat, rătăcirea se ridică la principiu în școală. Această rămânere în uniunea Academiei, în ciuda părerilor deosebite, vorbește în favoarea faptului că antiteza în gândirea filsofică a celor doi bărbați nu ajunsese antiteză personală. Nimic nu contrazice presupunerea că în această legătură grea Aristotel a dovedit tactul demn și adevăratul drum de mijloc, care îi caracterizează întreaga sa ființă.

Cum că legăturile cu Isocrates erau puțin agitate, vedem pe de o parte din comunicările lui Cicero, pe de altă parte din pamfletul, pe care-l edită un școlar al retorului în contra filosofului. Aristotel își dovedi și aici nobila sa liniște, întrucât, mai târziu în retorică, dădu exemple din Isocrates.

După moartea lui Platon, Aristotel se duse în tovărășia lui Xenocrate la Hermeias, domnitorul din Atarneus și Assos, cu care se legase în prietenie credincioasă și pe a cărei rudă Pythias o luă în căsătorie mai târziu, după ce tiranul găsisese un sfârșit nefericit prin trădare persană. Chiar mai înainte pare să fi trecut pentru câțva timp la Mytilene și poate și pentru scurt timp la Atena și în 343/42 dădu urmare apelului lui Filip al Macedoniei, pentru a lua asupra-și educația lui Alexandru cel de 13 ani atunci. Deși suntem aproape fără știri asupra felului acestei educații, știm totuși, că filosoful a rămas și mai târziu în cea mai bună armonie cu marele său elev. Într-adevăr, față de deosebirea naturilor, desigur nu se putea produce o legătură special de intimă, ceea ce totuși nu exclude, că fiecare plăti celuilalt

prețuirea cea mai înaltă. O tulburarea trecătoare a legăturii poate să fi adus cu sine procedarea regelui față de nepotul lui Aristotel, față de Callisthenes.

Instrucția normală a tânărului prinț încetă în orice caz, când acesta fu însărcinat din anul 340 de către tatăl său cu sarcini administrative și militare. Legătura filosofului cu curtea macedoniană se mai slăbi odată cu aceasta, și petrecu anii următori, în cea mai mare parte, ocupat cu lucrări științifice, în orașul său natal, în raport intim cu prietenul său ceva mai tânăr Theophrast, care-i ajunse în epoca următoare un sprijin esențial. Căci, când Alexandru începuse expediția în Asia și când Aristotel se văzu liber de tot spre această latură, se mută cu prietenul în Atena și întemeie aici acum propria sa școală, care întrecu foarte repede Academia și omilateralitatea interesului științific, în orânduirea mersului studiilor, în instituirea normală a cercetării comune și ajunse modelul tuturor uniunilor savante ulterioare, din antichitate. Locul ei fu *Lyceum*, un gymnasium consacrat lui Apollo Lyceus și de la particularitatea profesorului, de a ține discuțiile filosofice nu ca Platon șezând, ci umblând în sus și în jos, școala primi numele de școala *peripatetică*.

Doisprezece ani (335 - 323) stătu Aristotel în fruntea acestei școli în activitate neobosită; când însă, după moartea lui Alexandru, atenienii începură să revolte Grecia împotriva predominării macedoniene, situația filosofului care sta așa de aproape de casa regelui, ajunse așa de șubredă în Atena - plângere de crimă de religie fu îndreptată și în contra lui -, așa că el se mută la Chalcis. Chiar în anul următor totuși, o boală de stomac puse capăt acolo vieții sale bogate în activitate și glorie.

Legăturile cu diferitele curți princiare datorește Aristotel (alături de propria sa bunăstare) belșugul ajutoarelor științifice, care-i înlesni mai ales colecțiile întinse. Datele celor vechi asupra mărimii sumelor puse lui la dispoziție, sunt, într-adevăr, în parte evident exagerate; în întregime însă nu este să ne îndoim de sprijinul pe care-l găsi prin aceste legături pentru munca sa.

De asemenea asupra relațiilor filosofului cu marele său elev s-a răspândit chiar în antichitate cu atât mai mult zgomot, cu cât lipsesc asupra acestei chestiuni toate știrile sigure. Dacă aceste relații se răciră de fapt în anii de mai târziu (după cum raportează și Plutarh, *Alex.* 8), apoi doar întreaga prostie și întreaga manie de a cleveti a adversarilor de mai târziu intenționa, să justifice pe Aristotel de o participare la pretinsa otrăvire a regelui. Bunele legături ale

filosofului cu curtea macedoniană sunt confirmate foarte limpede, tocmai de evenimentele după moartea lui Alexandru. Căci oricât de îndoielnic poate fi și aici iarăși amănuntul, totuși este sigur, că filosoful își părăsi cercul de activitate atenian, pentru a scăpa de o primejdie politică. Cât de departe însă se ajunsese cu aceasta, arată acuzația de asebie, care se sprijinea pe menționatul imn închinat lui Hermeias, chiar dacă amănunțele tradiției asupra unei apărări a lui Aristotel și asupra motivării sustragerii cu declarația, c-ar vrea să cruțe atenienilor o a doua crimă în contra filosofiei, miroase puternic a încercare de a face sfârșitul lui Aristotel cât mai posibil asemănător cu acela al lui Socrate.

Dacă vrem să ne facem o idee despre caracterul și viața lui Aristotel, apoi după tot, ce posedăm ca știri autentice, putem să ne amintim de tabloul unei vieți prețioase ca morală și cultă, pe care tablou l-a schițat în *Etica nicomahică*. Acesta era idealul, care corespundea propriului său fel de cugetare. De altfel pentru ființa sa este caracteristică predominarea unei inteligențe pătrunzătoare, critice. Însă și sentimente mai adânci ale inimii nu fură străine filosofului: pentru aceasta vorbesc legăturile sale cu soția sa Pythias, cu Hermeias și cu alți prieteni, și nu în ultimul plan cuvintele frumoase, pe care le-a găsit pentru cinstirea prieteniei și evlaviei.

Față în față cu toate suspiciunile pe care le-a suferit caracterul lui Aristotel, stă drept cea mai bună contradicție sistemul său de științe, o creație de dimensiuni așa de mărețe și de construcție așa de îngrijită, că ea poate fi numai opera unei vieți umplute de dragoste curată pentru adevăr, și chiar ca atare abia apare inteligibilă. Căci filosofia aristotelică, așa cum îmbrățișează toate firele evoluției anterioare și în același timp toarce mai departe autonom pe cele mai multe fire, cuprinde întreaga întindere a științei din timpul ei. Ea acordă tuturor terenurilor un interes egal și o vrednicie egală de înțelegere. Astfel el este spiritul științific *kat'exoheén* (prin excelență), în el se desăvârșește procesul autonomizării impulsului cunoașterii, el este în qmnilateralitatea admirabilă a activării sale încorporarea științei grecești, și de aceea a rămas timp de două milenii „Filosoful”.

A ajuns însă aici nu ca gânditor singuratic, ci ca director al școlii sale. Trăsătura cea mai proeminentă în personalitatea sa intelectuală, este suveranitatea organizatorie, cu care repartiza materialul, separa și formula problemele, rânduia și coordona întreaga muncă științifică. Această metodizare a activității științifice este isprava sa cea mai mare. Poate să fi fost zvâcniri pentru aceasta chiar în școlile mai

vechi, mai ales în cea democriteană: însă abia în schițarea universală a sistemului științelor și în așezarea exactă a metodelor, așa cum le dădu Aristotel, își găsiră aceste încercări desăvârșirea lor rodnică. Activitatea, cu care conduse liceul, nu poate să fie privită numai ca o doctrină rânduită cu îngrijire și progresivă metodic, ci trebuie să fie privită înainte de toate, și ca stimulare la muncă științifică autonomă, ca împărțirea organizată a muncii. Căci numai din colaborarea forțelor numeroase, conduse și formate din principiu comun, este de explicat masivitatea și coerența rânduită a materialului de fapte, care erau așternute și prelucrate în scrierile aristotelice. Această muncă în comun a școlii, care ea însăși este o operă a profesorului, formează deci o parte constitutivă integrantă a marii sale opere de o viață de om și a operelor sale.

* Opera lui Aristotel

Colecția de *scrieri*, transmisă sub numele lui Aristotel, nu dă, ce e drept, despre imensa activitate literară a bărbatului un tablou, fie numai aproximativ complet, cuprinde însă după toate semnele, cu excepții relativ puține, tocmai acea parte a operelor sale, pe care se sprijină însemnătatea sa filosofică: *scrierile didactice științifice*.

Numărul conservat al scrierilor aristotelice formează, și acum chiar după scoaterea neautenticului și dubiosului, o masă foarte impresionantă: însă este în mod evident, după cuprins, numai o parte neânsemnată din aceea, ce a ieșit din munca literară a filosofului. Dintre cele două cataloage conservate din antichitate ale scrierilor sale, unul merge înapoi probabil la o informație stabilită de peripateticul Hermip (pe la 200 a. Chr.n.) asupra operelor *Aristotelica* în biblioteca din Alexandria; celălalt s-a conservat esențial în traducerea arabă a scrierii unui peripatetic Ptolemaios, în Roma, din secolul al doilea p.Chr.n.

Colecția transmisă pare să fi ieșit în esență din ediția manualelor aristotelice, care fu îngrijită cam la mijlocul secolului I a. Chr., cu colaborarea gramaticului Tyranion, pe baza unei descoperiri de manuscrise ale lui Andronicos din Rhodos. În epoca mai nouă fu tipărit, mai întâi în traducere latinească, (cu comentariul lui Averroes) în 1489 și grecește în 1495-1498 la Veneția, la Aldus.

Această transmitere oferă, ce e drept în altă direcție decât cea platonice, probleme nu mai puțin grele și soluționate cu consimțământul general, numai în mică parte. Aceste probleme se

referă însă aici mai puțin la cronologia operelor izolate, cât mai degrabă în primul rând la autenticitatea adesea foarte îndoielnică și aici, mai ales însă la caracterul literar, la originea și scopul scrierilor izolate și a totalității lor.

Toate scrierile lui Aristotel se împart, după caracterul lor literar, în trei clase diferite:

1. *Operele publicate* de el însuși și destinate pentru un cerc mai larg de cititori. Din aceasta s-au păstrat numai fragmente mici din unele. Ele se nasc adeseori în timpul apartinerii autorului la Academie și se sprijineau, în parte chiar în titlurile lor, pe filosofia platonice. Erau în majoritate dialoguri, și chiar dacă nu posedau fantezia artistică, cu care Platon mânua această formă, apoi distingeau totuși prin invenție fericită și prin limba înflorită așa ca și prin bogăția lor de gândiri.

Aceste *ekdedoménoi lógoi* (tratate editate) pe care Aristotel le menționează ocazional în manuale, le socotește la genul general de *exoterikà lógoi* cu care pare să fi înțeles tratarea mai populară a chestiunilor științifice, în contrast cu practicarea metodică și școlărească a științei. Ultimul *lógos*, care avea drept centru al său prelegerile directorului, fu desemnat apoi mai târziu ca acroamatic. Contrastul între *exoteric* și *acroamatic* nu înseamnă așadar în sine o deosebire a conținutului didactic (și aici nu este vorba de o doctrină secretă), ci o deosebire a formei de înfățișare. Cum putem însă admite, că scrierile „exoterice” ale lui Aristotel se coborau din epoca academică, din contră scrierile acroamatice se coborau din epoca profesoratului său autonom, atunci se explică de aici foarte simplu și diferențele în subiect.

Scrierilor „editate” datorează Aristotel (și după puținele probe conservate, datorează desigur pe drept) faima sa publicistică în antichitate; căci atunci, când din pricina cursului de aur al vorbirii sale este numit alături de Democrit și Platon ca scriitor model, apoi această laudă nu se poate referi la scrierile conservate; astfel de pasaje sunt așa de rare în scrierile conservate, că se poate bănuși, că ele ar fi luate aici din dialoguri, sau de Aristotel însuși, sau de către școlarii săi.

Compunerea dialogurilor aristotelice trebuie să se fi deosebit de cea platonice, mai ales printr-o tratare mai palidă a cadrului dramatic și prin împrejurarea, că Stagiritul vorbea personal. După cuprins se legau în parte strâns de cele platonice; astfel mai ales *Eudem* pare să fi fost o imitare a lui *Phedon*, imitare care merge până în amănunt.

Alte titluri, ca *Peri dikaiosyneas* (despre dreptate), *Gryllos eè peri rheetorikéas sophisteés*, (șofistul), *Politikós, erootikós* (îndrăgostitul), *Sympósion* (banchetul), *Menéxenos*, amintesc direct de operele lui Platon și ale școlii sale; altele indică direct discuții din filosofia populară, astfel cele trei cărți *Peri poieetóon* (despre poeți), mai departe, *Peri plóutou* (despre bogăție), *Peri eugeneías* (despre noblete), *Peri heedonéas* (despre plăcere), *Peri paidéias* (despre copilarie), *Peri basileías* (despre domnie). Nu la toate acestea este sigură autenticitatea, nu la toate stă sigură forma dialogală. Foarte neprobabilă este forma dialogală la *Protreptikós* (încurajatorul). Cea mai importantă și, cum se pare, de asemenea chiar cea mai autonomă față de platonism, dintre aceste scrieri exoterice erau cele trei cărți ale dialogului *Peri philosophías* (despre filosofie).

2. *Compilațiile*, și în adevăr, în parte excerpte critice din opere științifice, în parte combinări de fapte cu caracter naturalistic, și anticvaric, pe care Aristotel, desigur nu fără ajutorul școlarilor săi, le întrebuință ca material pentru cercetarea și teoria științifică. Și acestea s-au pierdut, afară de puține resturi, în chip lamentabil, deși pare, că cel puțin câte ceva din ele fusese publicat fie de însuși Aristotel, fie de școala sa.

La cea din urmă aparțin însemnările filosofului asupra prelegerilor de mai târziu ale lui Platon: *Peri tàgathóu* și *Peri tóon eidóon* (despre specii).

Mai departe se raportează despre extrasele din *Legile*, din *Politeia* și din *Timaios*, despre însemnările critice cu privire la Alcmaion, la pitagorei, mai ales la Archytas, mai departe la Democrit, Speusip și Xenocrate. De asemenea scrierea *De Mellisso, Xenophane, Gorgias* s-a născut la școala peripatetică din nevoie identică, însă poate cu folosirea tratelor aristotelice asupra lui Xenophan și Melissos. Roadele acestui studiu cuprinzător al istoriei filosofiei ies la iveală în numeroasele legături, cu care scrierile didactice aristotelice obișnuiesc să intre în tratarea filosofiei.

La analoage scopuri didactice și de cercetare serveau *problémata*, care, așa cum stau înaintea noastră, cuprind în adevăr și multe subiecte străine și născute mai târziu. Același lucru are valoare despre definiții și diareze, pe care le mai poseda antichitatea.

Dintre grandioasele colecții, pe care le făcuse Aristotel în Lyceum, sunt de numit în primul rând *anatomaí* (disecții), baza descriptivă pentru istoria animalelor, pe cât se pare, prevăzută cu ilustrații; apoi reunirea teoriilor retorice sub titlul *Technóon*

synagoogé (colecționarea artelor) și colecția retorică 'de model *Enthyneémata rheetoriká* (considerații retorice), mai departe colecțiile referitoare la istoria tragediei și comediei și problemele stabilite asupra diferiților poeți (Homer, Hesiod, Archiloch, Euripide), în fine colectaneele științifice: *Politéiai* (constituțiile), rapoarte asupra a 158 de constituții grecești, *Nómima barbariká* (obiceiuri străine), *Dikaioómata tóon póleoon* (legile orașelor), apoi *Olympionikai*, *Pythoonikai*, *Perì heureemátoon* (despre cele găsite), *Perì thavmasíoon akousmátoon* (despre povestiri minunate), *Paroimíai* (proverbe) etc.

Asupra caracterului acestui aparat științific, socotit până acum pierdut de tot, ni s-a dat o lămurire deplin surprinzătoare în anul 1891 prin găsirea fericită a uneia dintre cele mai proeminente bucăți, *Politéia tóon Atheenaíoon*, din care ni s-a conservat partea cu mult cea mai mare, în continuitate aproape lipsită de lacună. Dintre cele două capitole, în care se împarte scrierea, primul dă o privire cronologică asupra istoriei constituției Atenei din epoca tradițională până în timpul său, al doilea capitol ne dă o prezentare sistematică a constituției existente. Sunt folosite, pe lângă Herodot și Thucydides, mai ales documente și Atthidele. Greșeli izolate, care s-au strecurat autorului, au făcut să se nască îndoieli în autenticitatea lui Aristotel; ele însă nu cad în cumpănă față de aceea, ce vorbește în favorul autorului Aristotel. Netezimea expunerii în adevăr și siguranța, cu care-și arată judecățile, au momit la supraprețuirea scrierii, ca izvor de istorie, și mai ales au amenințat să zdruncine autoritatea lui Thucydides. Deosebiri între rapoartele lui Aristotel și ale lui Thucydides sunt judecate acum astfel: Aristotel dă desigur, în amănunte, date mai precise, însă în expunerea totală și în judecare, Thucydides are dreptate la diferențele găsite. Dacă astfel scrierea n-arată pe „Aristotel istoricul în lumina favorabilă”, totuși ea rămâne pentru noi extrem de prețioasă, nu numai pentru cuprinsul ei - ea a îmbogățit de pildă cunoașterea de către noi a poeziilor lui Solon-ci și deoarece este pentru noi singura dovadă pentru lauda, pe care o acordă antichitatea stilistului Aristotel.

Oricât de multe dintre acele toate colecții, aduse înapoi la Aristotel, s-ar fi realizat prin școlarii săi și poate abia mai târziu, oricât de puțin deci toate acele titluri pot să însemneze propriile scrieri ale filosofului, totuși ele fac dovada de omnilateralitatea enciclopedică, cu care conducea activitatea științifică a școlii sale și dădea impulsul rodnic pe toate terenurile, pe cele istorice ca și pe

acelea din știința naturii, de a cerceta întregul material real, de a-l rândui și de a-l face astfel accesibil prelucrării științifice. Cu această înmagazinare a tuturor comorilor știrea, Lyceum ajunse, în măsură și mai mare decât Academia, centrul culturii savante în Grecia.

3. *Scrierile didactice*, destinate pentru activitatea școlară și născută din ea.

Acestea sunt acelea, care s-au păstrat singure, chiar dacă nu complete și în formă adeseori foarte dubioasă, și sunt unite cu colecția transmisă a operelor aristotelice. Însă ele arată însușiri foarte caracteristice. Comună le este pe de o parte terminologia fin pronunțată, elaborată subtil și în general executată consecvent, pe de altă parte renunțarea, aproape pretutindeni sensibilă, la aspectul plăcut și la farmecul estetic al prezentării. De asemenea schema cercetării rămâne în general aceeași: formularea precisă a problemei, critica părerilor, care se nasc cu privire la problemă, discutarea îngrijită a punctelor de vedere amănunțite, care se iau în considerare, apropierea cuprinzătoare a faptelor și năzuirea la un rezultat limpede și concludent. În toate aceste privințe, scrierile aristotelice înfățișează antiteza deplină față de cele platonice: este deosebirea între științific și estetic; acelea oferă o bucurie cu totul de altfel și de aceea poftită mai rar decât acestea. Pe de altă parte nu este de trecut cu vederea, că superioritățile operelor aristotelice sunt tulburate de multe puncte izbitoare. Inegalitatea tratării, cu care unele părți fac impresia de dezvoltare maestru închisă, altele din contră fac impresia unei schițări fugare - dezordinea, care există tocmai la unele scrieri principale în succesia transmisă a cărților, repetările, în parte cuvânt cu cuvânt, chiar de bucăți mai întinse, - promisiunile neîmplinite - toate acestea ne opresc a crede, că acest complex de scrieri în forma actuală era destinată de filosof pentru publicare: în timp ce totuși, pe de altă parte, coeziunea formală și obiectivă a operelor între ele este făcută notorie și, pe lângă aceasta, cognoscibilă prin numeroasele și ce e drept reciprocele trimiteri unele la altele.

Toate aceste particularități se explică numai, se înțeleg însă și complet, prin admiterea, că Aristotel nutrea scopul de a prelucra în manuale didactice notițele, pe care și le-ar fi făcut, în primul rând ca temelie pentru prelegerile sale, și aceste manuale aveau să treacă drept îndreptar pentru învățământ în Lyceum și de asemenea aveau să fie date școlarilor în mâini, și că el întreprinse această lucrare, desigur adeseori în legătură directă cu prelegerile sale, cam în același timp pentru totalitatea științelor, la care se întinse activitatea sa didactică,

și ajută acea lucrare în timpul celor doisprezece ani ai activității sale. Mai înainte însă de a ajunge la capăt cu această operă uriașă - afară de micile tratate, care poate toate erau destinate pentru o primire ulterioară în scrierile mai mari, apare ca încheiat numai câte ceva din logică, mai ales topica, - îl surprinse moartea. Se poate admite de asemenea că lacunele, care rămăseseră astfel, fură întregite în parte de către școlarii cei mai apropiați, de asemenea desigur pe temeiul copiilor lor din prelegerile aristotelice, și ce e drept fură întregite diferit de diferiți, de așa fel că în școală se perpetuă multiple redactări ale manualelor și între ele se strecurară și un număr de produse ulterioare ale școlii, - până ce apoi Andronicos din Rhodos compuse acea ediție, care stă la baza transcrierii actuale.

Legătura strânsă a scrierilor conservate ale lui Aristotel cu activitatea sa didactică este învederată (chiar făcând abstracție de altfel de semne directe, ca adresarea către auditori la sfârșitul operei *Topica*), este vorba numai, de a determina mai de aproape această legătură, și se pare, ca și cum fiecare dintre părerile stabilite asupra acestui punct ar fi îndreptățită în anumită întindere: grosul îl formează fără îndoială însemnările filosofului, însă nu numai astfel de schițe, cum putea să le întrebuințeze pentru prelegere, ci pe de altă parte și astfel de notițe, pe care le pregătesc pentru manual, și tocmai ultimele lasă să reiasă în chip foarte minunat întreaga limpezime și maturitate a spiritului aristotelic. Altă chestie, și anume diferitele redactări ale aceleiași cărți, J.C.Scaliger a căutat s-o explice prin aceea, c-ar fi avut loc o intercalare de adaosuri din partea auditorilor. Din contră, W.Jaeger, în studiile sale asupra istoriei nașterii metafizicii lui Aristotel, a apărât gândul, că în scrierile lui Aristotel n-ar fi nicidecum vorba de sisteme ale științelor individuale, ci de cercetări amănunțite autonome, care se pot uni unele cu altele după nevoie. Totuși merge hotărât prea departe în această concepție. Aristotel este și în scrierile sale sistematizatorul *kat exocheén* (prin excelență).

În antichitate se răspândise asupra soartei manuscriptelor aristotelice o povestire cam aventuroasă, însă nicidecum de necrezut în ea însăși: ar fi căzut, odată cu moștenirea lui Theophrast, la școlarul acestuia, Neleus din Schepsis (în Troas), de către urmașii acestuia ar fi fost ascunse într-o pivniță în fața furiei de colecționare a regilor pergamici, apoi, însă mult stricate, ar fi fost descoperite și dobândite de un peripatetic Apellicon din Teos. Acesta le-ar fi dus la Atena, la cucerirea căreia ar fi căzut în mâna lui Sulla și apoi ar fi fost editate în Roma de către gramaticul Thyrrannion și în fine de către

Andronicos din Rhodos. Această istorie nu explică ce e drept constatarea izbitoare a transiterii, și după cum este de la sine înțeles, tot astfel este dovedit și în amănunt, că școala peripatetică a posedat de la început tocmai aceste scrieri cele mai importante, ca știință ale fondatorului ei. Pe de altă parte totuși nu este neprobabil, că redescoperirea manuscriptelor originale dădură lui Andronicos nu numai prilejul, dar și, atât cât acestea nu ajungeau, față de tradiția școlii, dădură baza decisivă pentru ediția sa normativă de atunci.

Cum scrierile didactice formează un tot deplin armonicos în cuprins, apoi întrebarea după șirul, în care au apărut, este cam fără importanță și într-atât chiar fără rost, întrucât se poate admite, că ele, după marea masă, în timpul celor 12 ani de activitate didactică a autorului lor, fură publicate în același timp una lângă alta, în legătură cu prelegerile care se repetau. Totuși se pare, că logica fu pusă în lucrare și de aceea și fu dusă aproape de încheiere, relativ cel mai mult.

Scrierile didactice conservate se rânduiesc cel mai simplu în grupele următoare:

A. Scrierile pentru filosofia formală, sau pentru *logică și retorică*. Avem *Categoriile*, nerecunoscute unanim ca autentice, scrierea *Despre Frază, Analitica și Topica*, inclusiv ultima carte, relativ autonomă, *Despre Sofisme*; apoi *Retorica*.

Îmbrățișarea operelor logice (citate în ordinea obișnuită) sub numele de *órganon* se găsește în legătură cu pasajele ca *Top.* 163 b, 11 și *Met.* 1003 b, 4 abia în epoca bizantină.

Autenticitatea operii *Kateegoría* (predicatele) a fost contestată mai ales de C. Prantl, de curând a fost contestată de către E. Dupréel, în contra lui H. Maier; încheierea (asupra postpredicamentelor) lui Aristotel, și chiar restul pare să meargă, numai în esență, înapoi la schița sa.

Peri hermeneías (despre interpretare) a fost criticată chiar de către Andronicos, însă fără motiv suficient. H. Maier socotește scrierea de asemenea ca aristotelică, chiar dacă neterminată.

Geniala operă fundamentală logică este *Analitica*, dezvoltată în două părți (*analitiká prótera* și *hýstera*) de câte două cărți, teoria despre concluzie și despre dovadă, în a doua parte, nu așa de omogen ca în prima parte. De ea se leagă, drept cea mai terminată dintre toate operele, *Topica* (locurile comune), inclusiv așa numitele *elenchele sofistice*, care topică tratează metoda dovezii probabilității.

Se mai păstrează, afară de aceasta, un întreg număr de titluri de tratate logice, cu privire la teoria cunoștinței, la care totuși autoritatea

aristotelică este mai mult sau mai puțin îndoielnică, *Perì eidóon kai perì genóon* (despre specii și genuri), *Perì tóon antikeiménoon* (despre contraste), *Perì katapháseos* (despre afirmare), *Syllogismoí* (silogisme), *Horisticá* (indicativul), *Perì tóu prós tí* (despre ceva față de ceva), *Perì dóxees* (despre părere), *Perì episteémees* (despre știință).

Retorica prezintă greutateți extraordinare pentru analiza izvoarelor și pentru stabilirea compunerii, mai ales în cartea a 3-a. Amănunțit se ocupă cu ea Fr. Marx, care socotește întreaga retorică drept sprijinindu-se pe notițele școlarilor, W. Süß, care arată și legăturile cu retorica prearistotelică și Ad. Kantelhardt, care concepe cartea a treia ca o cârpăceală a unui școlar, compusă din scrierile postume ale lui Aristotel, care nu se potrivește în conținut cu adevărata retorică aristotelică, și acest școlar ar fi redactat și primele două cărți. Așa numita „Retorica lui Alexandru” trece în general ca nearistotelică, după P. Wendland a fost compusă de către retorul și istoricul Anaximenes din Lampsacos, pe la 340 a. Chr.n. Se menționează afară de aceasta retorica teodectică și în orice caz, în sensul acestor prelegeri, de către Theodectes chiar în timpul vieții lui Aristotel, însă mai târziu fu socotită de către acesta ca operă imatură de tinerețe și, pe motivul părerilor schimbate asupra dialecticii și retoricii, fu înlocuită cu cea păstrată nouă.

B. Scrierile pentru filosofia materială:

a) Pentru filosofia celui Mișcat sau pentru Filosofia Naturii („Filosofia a doua”).

1. Scrierile pentru filosofia teoretică: *Naturalele*, inclusiv operele asupra lumii (*De coelo*), *Asupra nașterii și trecerii* și inclusiv *Meteorologia*, mai departe *Istoria animalelor*, împreună cu *Psihologia* și cu lucrările mai mici, aparținătoare la psihologie ca și cu scrierea *Despre părțile animalelor* și cu scrierea *Despre nașterea animalelor*.

Dintre cele opt cărți de „prelegeri despre știința naturii” (*physikeè akróasis*) - însemnarea modernă ar suna „despre filosofia naturii” - cărțile 5, 6 și 8 tratează *Perì kineéseos* (despre mișcare), cele dintâi tratează despre principiile cele mai generale ale explicării naturii (*Perì archóon* = despre începuturi); cartea a șaptea este poate singurul rest al unei prime prelucrări a științei naturii. Ca explicări se leagă de doctrina despre lume în general, astronomia și fizica proprie: *Perì ouranóu* (despre cer), *Perì genéseos kai phthoráas* (despre naștere și distrugere), *Meteorologiká*. Un număr de tratate speciale s-au

pierdut, *Meechanikà*, cele conservate sunt neautentice, tot așa *Perì kósmou* (despre univers).

Opera întregitoare la *Perì tà zóoia historíai* (a cărei carte a noua din forma prezentă nu merge înapoi la Aristotel și a cărei cartea a zecea nu este autentică), cele șapte cărți de *Anatomaí* (disecții), cărți prevăzute cu desene, s-au pierdut tot așa ca și opera paralelă *Perì phytóon* (despre plante).

La operele cele mai mature aparțin cele trei cărți *Perì psychées*. Cu scrierea despre suflet stau în legătură un șir de tratate pentru psihologia populară: *Perì aistheéseos kai aistheetóon* (despre percepție și perceptibile); *Perì mnéemees kai anamnéseos* (despre memorie și aducere aminte); *Perì hypnou kai egreegórseos* (despre somn și deșteptare); *Perì enypníoon* și *Perì tées kath' hypnou mantikées* (despre vise și despre prevestirea în somn); *Perì makrobióteetos kai brachybióteetos* (despre longevitate și viață scurtă); *Perì zooées kai thanátou* (despre trăire și moarte); *Perì anapnoées* (despre respirație). De asemenea scrierea *Perì zóoioon poreís* (despre mersul viețuitoarelor); și pierduta *Perì auxéseos kai trophées* (despre creștere și hrănire) fac parte de aici. Opera *Perì zoóioon kineéseos* (despre mișcarea animalelor); este neautentică scrierea *Perì pneúματος* (despre suflare), își datorează nașterea abia școlii aristotelice.

2. Scrierile pentru *filosofia practică*: *Etica* (în redactare nicomahică) și *Politica*.

Dintre formele păstrate ale eticii, așa numitele *Eethikà Megála* sunt în esență numai un extras ulterior, care stă și sub influența stoică, din celelalte două. Cele zece cărți *Eethikà Nikomácheia* sunt prelegerile aristotelice editate de către Nicomachos, în timp ce cele șapte cărți *Eethikà Eudeémeia*, care se abat de la doctrina aristotelică în multe puncte esențiale, reprezintă o prelucrare a lui Eudem. S-a recunoscut precis băteala platonice în etica eudemică, de aici însă s-a tras încheierea neexactă pentru o redactare mai veche.

Din tratatele etice mai mici nu se păstrează nimic, compoziția *Perì aretéon kai kakóon* (despre virtuți și defecte) este neautentică.

Cele opt cărți de politică nu sunt terminate. Totuși greutățile rezultate din această stare se pot înlătura și fără inversiunea cărților și neautenticitatea unor capitole.

3. Scrierile pentru filosofia poetică: *Poetica*.

b) Scrierea pentru filosofia celui nemișcat: *Metafizica* (după desemnarea aristotelică, „Prima filosofie” sau Teologie).

Metafizica și-a primit numele, ajuns obișnuit de atunci pentru știința principiilor filosofice, de la locul ei în colecția antică (*Metà tà physikà* = după cele ale naturii).

De cele 14 cărți transmise se desparte cartea IV-a (citată de însuși Aristotel) sub titlul *Perì tóu posachóos* (=despre câte feluri) ca un manual didactic cu caracter terminologic din totalul *Metafizicii*. De la cartea a X-a mai departe nu vom putea socoti deloc ca aristotelic 1065 a 27 - la sfârșit. Celelalte din contră sunt strânse din două prelucrări.

Logica lui Aristotel

Sâmburele filosofiei lui Aristotel îl formează străduința sa, *de a transforma filosofia noțiunii socratice - platonice, orientată esențial etic, într-o teorie, care explică toate fenomenele, chiar pe cele naturale*. Totuși convingerea, că sarcina științei s-ar putea împlini numai pe drumul bătut de Socrate al cunoașterii noționale, formează ipoteza autonomă, sub care Aristotel se socotea, și în epoca ulterioară, mereu la cercul platonice; însă pasul, pe care-l făcu dincolo de Platon, se sprijină pe admiterea din partea sa a insuficienței doctrinei ideilor pentru explicarea realității empirice. E drept că Platon pusese în cele din urmă în legătură cu lumea simțurilor ideile, care reprezentau pentru el la început numai adevărata Fire; însă după cum îi dovedește Aristotel, Platon nu putuse să aducă în armonie acest gând cu noțiunea fixată de el din capul locului, a lumii ideilor. Tendința etică a lumii ideilor de a stabili pentru oameni modele inaccesibile, îi pare ca nefolositoare și stearpă, și încercările de filosofie a naturii ale lui Platon îi par să fi fost condamnate la naufragiu, mai înainte de toate de aceea, deoarece Platon concepu ideile drept ceva diferit de lucrurile experimentale și drept ceva existând separat de ele, în loc de a le face ca esența adevărată a lucrurilor și de a le dovedi în chipul acesta, ca pricina pentru firea și calitatea lucrurilor individuale; în care procedeu Aristotel vede sarcina fundamentală a filosofiei. Slăbiciunea lui Platon stă, ca și mărimea sa, în teoria celor două lumi: gândul fundamental al lui Aristotel este, că lumea ideilor trebuie să fie immanentă în lumea simțurilor.

Polemica lui Aristotel împotri va doctrinei ideilor (mai ales în cartea 13 și 14 din *Metafizică*) a ascuns adeseori criticii mai vechi faptul, că ei îi corespunde o d e p e n d e n ță încă mult mai decisivă și atinsă de către Aristotel numai la prilejuri, dependență valabilă ca autonomă pentru el și pentru cercul său de școlari. Polemica se referă

în prima linie la *choorismós* (separare), la ipostazierea ideilor în o a doua lume superioară, și la greutățile rezultate de aici, că ideile nu fac inteligibile nici firea, nici cunoștința, nici chiar devenirea lucrurilor, și că raportul lor la lumea senzorială n-a putut să găsească nici o determinare multumitoare și lipsită de contradicție. De altfel totuși Stagiritul împărtășește în totul reprezentările fundamentale ale filosofiei etice; el determină ca sarcină a științei cunoașterea fiindului, el afirmă, că cunoașterea nu s-ar putea dobândi prin pricepere, și ce e drept tocmai din pricina caducității și a nestabilității lucrurilor sensibile, și de asemenea el desemnează pentru aceasta generalul, noțiunile, drept cuprinsul adevăratei cunoașteri și prin urmare și al realității adevărate. Ba încă ia asupra-și chiar doctrina celor două lumi, inclusiv motivul lor din teoria cunoștinței, când pune alături de lumea mișcatului o lume a nemișcatului și desemnează cunoașterea lumii nemișcate, ca fiind cea mai înaltă în orice mod. Însă cu interesul ontic, Aristotel leagă de la început interesul genetic: el cere de la știință explicarea fenomenelor.

Problema fundamentală a filosofiei aristotelice este așadar întrebarea după cauzele și principiile oricărui fiind sau, deoarece și după filosofia aristotelică și cauzele și principiile coincid cu generalul, *raportul generalului cu specia*. În timp ce însă, mai ales sub impresia discuțiilor logice din *Sofistul* platonice, făcu acest principiu-fundamental, recunoscut de către Socrate în intuiție genială, pe acest principiu al cugetării științifice îl făcu în obiect al unei cercetări speciale, Aristotel *creă știința logicii*. Cercetărilor obiective le-o trimite înainte, ca pe o teorie generală a procesului cugetării, îndreptat spre un oarecare gen de adevărire (*pístis*), sau ca metodologie generală, și în această *autocunoaștere* a acțiunii sale se termină, cu deplinăconștiință, procesul istoric al-autonomizării vieții cunoașterii. Ca „tată al logicii” Aristotel desemnează maturitatea dezvoltării științifice a grecilor.

Deși scrierile didactice transmise nu oferă la prima privire nici o împărțire sistematică dusă în general până la capăt, întrucât fie că este primită separarea obișnuită în Academie a cercetărilor logice, fizice și etice fie că sunt deosebite o știință teoretică, practică și poetică sau și numai teoretică și practică, le stă totuși la bază o astfel de împărțire. Sub impresia doctrinei platonice a celor două lumi, Aristotel a pus față în față prima și a doua filosofie, teologia și filosofia celui mișcat și la amândouă ca discipline materiale a pus să le preceadă disciplina formală a logicii.

Motivul logicii aristotelice este dorința de a da o privire sistematică asupra tuturor metodelor, care duc la vreun fel de adevărare. Cum însă toată adevărarea se sprijină pe derivarea deductivă sau inductivă din ceva deja cunoscut, și o astfel de derivare este desemnată de către Aristotel, în spiritul lui Platon și cu o expresie platonice, drept silogism, apoi doctrina despre concluzie formează întemeierea generală a metodologiei.

Abia prin neînțelegerile și explicarea abuzivă a școlii din epoca ulterioară, logica aristotelică a primit aparența unei discipline abstracte-formale. În adevăr, ca metodologie ea este cugetată în legătura cea mai vie cu problemele obiective ale științelor și din acest motiv școlile logice au fost desemnate cu drept ca „organice” în școala peripatetică. Ba încă, pentru Aristotel logica nu este nici măcar o curată metodologie, ci este în același timp îmbibată și stăpânită de presupunerile din teoria cunoștinței asupra raportului cugetării cu firea: cea mai înaltă dintre presupuneri este convingerea lui Aristotel despre identitatea legilor cugetării cu acelea ale realității. Astfel, această primă schiță a logicii cuprinde, în legătură internă cele trei puncte de vedere principale, dintre care știința aceasta a fost tratată mai târziu: punctul de vedere formal, metodologic și cel din teoria cunoștinței.

Silogistica aristotelică este cercetarea a. aceea, ce rezultă cu necesitate din propozițiile date, și ea găsește *forma fundamentală* a argumentării în derivarea propoziției speciale din propoziția generală

și subordonarea sub ea după schema $\frac{MP}{\frac{SM}{SP}}$ La această așa numită primă figură a silogismului, Aristotel reduce celelalte două forme ale sale (*scheémata*), caracterizate fie ca subiect fie ca predicat în amândouă premisele (*tethéntas protáseis*) prin așezarea noțiunii mijlocii (*mésos*), așezare încă posibilă afară de aceasta și astfel mijlocesc raportul diferit al celor două noțiuni externe (*ákra*) în concluzie (*sympérasma*). Mereu, după concepția aristotelică, rezultatul silogismului este răspunsul la întrebarea, dacă în general, și în care măsură, una dintre aceste noțiuni este de subordonat celeilalte, respectiv înfrucăt determinarea generală a ultimei este hotărâtoare pentru prima.

Silogistica cuprinde deci după Aristotel sistemul regulilor, după care, dacă oarecare propoziții stau sigure, altele sunt de dedus de aici. La aceasta reflectează în prima linie la concluziile categorice (*syllogismoí deiktikoi*), deosebește însă de ele și pe cele ipotetice (*ex*

hypothéseos), care afară de concluzia categorică mai conțin o altă admitere, care constă sau într-o teză materială specială (dacă este A, este B) sau în propoziția contrazicerii. Însă și procedarea inductivă o reduce la silogism, întrucât arată că nu este nimic altceva, decât un fel de concluzie în figura a treia. Aceasta se petrece esențial de tot în interesul convingerii sale fundamentale, după care concluzia este de fapt sâmburele fiecărei metode. Și cum face același lucru și pentru procedarea în analogii, pentru procedarea retorilor etc., astfel în logica aristotelică și-au găsit încheierea lor științifică toate eforturile filosofiei, retoricii și sofisticii, eforturi îndreptate la chestiuni metodice. Căci această problemă exact circumscrisă, după care reguli unor propoziții date urmează altele, silogistica aristotelică a dezlegat-o cu o siguranță deplin decisivă. Deoarece însă foarte curând, în mod cu totul nejustificat, lumea o concepe ca o artă curat deductivă, atunci se înțelege pe de o parte, că în timpul întregului ev mediu, când știința era îndreptată nu la cercetare, ci la dovadă, silogistica trecea drept cea mai înaltă normă filosofică, pe de altă parte se înțelege, silogistica în epoca Renașterii, care fu plină de nevoia de o nouă știre și căuta o *ars inveniendi*, fu dată la o parte pe toate liniile ca insuficientă.

În continuitatea silogisticii, Aristotel tratează și noțiunea și judecata, deoarece concluzia se compune din judecăți și judecata din noțiuni. Noțiunea valorează pentru el, ca element al propoziției. Ca feluri logice de noțiune desemnează noțiuni de subiect și noțiuni de predicat, cu care prilej face atent asupra relativității acestei împărțiri, care numai într-atât suferă excepție, întrucât, pe de o parte individualul ca acest om poate fi numai subiect, pe de altă parte generalul poate fi numai predicat. Potrivit cu caracterul metafizic al logicii sale, subiectul absolut coincide însă pentru el cu substanța, în fața căreia apoi toate celelalte stau ca accidente. Și aceste accidente, care sunt predicate despre substanță, formează acum obiectul mai departe al doctrinei sale despre noțiune, care doctrină se termină numai încă cu aceasta, de a da împărțirile mai departe ale accidentelor. După legătura lor cu noțiunea subiect, Aristotel le împarte în acelea, care se cuvin subiectului numai accesoriu sau incidental, și acelea, care-i revin intrinsec. Printre acestea, la care socotește mai ales specia, nota caracteristică și noțiunea definitorie, aceasta ultimă joacă un rol special de tot, deoarece Aristotel, împreună cu Socrate și Platon, vede țelul oricărei cunoașteri în noțiunea definitorie, care trebuie să exprime esența, sau *ousía* unui

lucru. După însemnarea lor materială cea mai generală însă, le împarte în așa numitele categorii, fixate la 10 de la început, desigur după model pitagoreic: *tí estin* (ce este), *posón* (oarecum mare sau mic), *poión* (ce fel), *prós tí* (față de ce) *póu* = (unde), *poté* (când), *poiéin* (a face), *páschein* (a suferi), *kéisthai* (a zăcea), *échein* (a avea), dintre care totuși la ultimele două renunță câteodată.

În doctrina categoriilor a lui Aristotel nu sunt ascunse motive metafizice mai multe ca în întreaga sa logică, și care are ca presupunerea cea mai generală identitatea formelor gândirii cu acelea ale firii. Principiul acestei doctrine însă este în mod vădit întrebarea, ce însemnări diverse pot avea *predicatele* spuse despre un subiect în judecată. Căci este bine de observat, că substanța individuală nu aparține pentru Aristotel la categorii, ci este aceea, despre care *kategoréitai* (se spune) toate celelalte. Categoria este abia *deútera ousía* (esența a doua), care dă pe *ti éstin* (ce este), *éidos* (figura) sau *génos* (genul) așadar în enumerarea mai amănunțită a predicatelor posibile este evident progresul de la precizia cantitativă și calitativă la relațiile spațiale și temporale și de acolo la raporturile și dependențele cauzale. De asemenea deosebiri gramaticale între substantiv, adjectiv, adverb și verb par să fi jucat un rol în schița numărului zece sau opt.

Judecata, mai departe, valorează pentru el ca acel fel de propoziții, care pot fi adevărate sau false. Adevărul și falsitatea înseamnă însă pentru el, tot așa ca pentru Platon: a spune despre Fiind, că este, și despre Nefiind, că nu este, și viceversa. De aceea judecățile sunt propoziții, care afirmă sau neagă ceva despre un alt lucru. Dacă această concepere a judecății însă ne făcea să ne gândim în prima linie la o considerare a calității judecăților, apoi silogistica, fiind doctrină despre dovedirea judecăților, cerea și tratarea cantității judecăților generale și particulare, la care Aristotel mai adăugă și pe cele nedeterminate (*kathólou* - *en mérei* - *adióristos*, nedeterminat). În fine însă toate cercetările, pe care le-a întreprins Aristotel asupra deosebirii judecăților, sunt determinate prin referirea la teoria concluziei.

Considerarea judecăților din punctele de vedere ale relației și ale modalității stă încă departe de Aristotel; când indică drept conținut al judecății cunoașterea fie a realității, fie a necesității, fie a posibilității, apoi aceasta se sprijină pe punctul de vedere principal din filosofia naturii a sa și n-are nimic de a face cu înțelesul modern *kantian* al modalității. Din pricina legăturii teoriei judecății cu silogismul,

Aristotel s-a ocupat însă de asemenea în special de amănunțit, cu problema inversării judecăților și cu antitezele existente între ele, ca și cu raporturile de valoare și de urmare, în care vedea un mijloc de a reduce la prima figură a silogismului formele figurii a doua și a treia a silogismului și prin aceasta de a le dovedi.

Metodele însă, care se servesc de silogism, se deosebesc prin diversitatea Țelurilor lor și, potrivit cu aceasta, și a premiselor lor. Aristotel le desemnează ca Apodictică și Dialectică. Dintre ele Apodictica merge la știință și adevăr, în timp ce Dialectica, din care face parte ca un capitol special și retorica, și care se adresează unui public mai mare, dorește să ajungă numai la opinie și la probabilitate. Și cum de aceea Apodictica trebuie să pornească de la premise adevărate și sigure, apoi Dialectica se poate mulțumi numai cu astfel de premise, care sunt numai probabile. Dintre amândouă însă, Apodictica stă pentru el cel mai sus. Căci principiul logicii aristotelice este gândul, cât tot așa, ca *immaturarum*, generalul, esența determinată noțional, ar fi cauza și motivul determinant al speciei, astfel și ultima sarcină a științei explicative ar consta în aceea a deduce particularul din general. Explicarea științifică deci constă în aceea, că cel cunoscut prin percepție este înțeles din cauzele sale, că procesul cunoașterii în raportul de cauză și efect reproduce raportul real al cauzei generale, față de efectul ei special. A ști în înțeles sever înseamnă pentru Aristotel *scire per causas*.

Această dovedire și deducție presupune totuși în ultima instanță premise, care ele însele nu sunt deduse iarăși din propozițiuni mai generale, ci sunt *sigure direct* (*ámesa*). Acestea (*archai apodeíxeos*) sunt în parte axiomele, care domină toată știința (*archai koinai*), între care Aristotel accentuează în special principiul contrazicerii și pe acela al terțiului exclus, în parte principiile speciale, care aparțin disciplinelor separate, așa-numitele *ídi ai archai* sau *hai hekástou archai*, care de altfel sunt principii înnăscute tot așa de puțin, ca și propozițiile generale, ci sau sunt admise ipotetic, sau sunt dobândite pe calea percepției și a inducției.

Principiile cele mai înalte ale teoriei explicative nu sunt de aceea de dovedit, ci sunt de confirmat în valoarea lor pentru tot ce e special, numai pe altă cale. Acestei sarcini îi servește însă în primul rând procedarea opusă deducerii (deducției), procedarea *inducției* (*epagoogée*), care are să se urce de la percepțiile izolate la determinările noționale generale, din care se explică acelea. Și cum, după convingerea lui Aristotel, generalul este pentru noi lucrul

ulterior, astfel el declară formal, că inducția este primul pas al oricărei științe. Însă rezultatele ei nu sunt sigure ca logică în același înțeles, ca rezultatele lui *apódeixis*. De aceea inducția singură nu este suficientă. Ea poate numai să găsească principiile generale, evidența și siguranța lor se poate căpăta din contră numai pe cale intuitivă. Și facultatea acestei intuiții este *Nóus*. Astfel toată Apodictica atârână în ultima linie de cunoașterea intuitivă a spiritului. *Nóus*, spune de aceea Aristotel, este principiul oricărei științe.

Certitudinea directă formează o problemă extrem de grea, însă și cea mai importantă din teoria aristotelică a cunoaștinței. Față de Platon, Stagiritul deosebește aici, în chipul cel mai rodnic, punctul de vedere logic de punctul de vedere psihologic: ultimele principii, de la care pleacă orice demonstrare, sunt de nedovedit ca logică, însă nu sunt înnăscute ca psihologie sau câștigate în viața anterioară; trebuie să fie căpătate mai curând din experiență, prin care pe de altă parte nu sunt de motivat, ci numai de scos la iveală. Acum însă ce-ar fi aceste principii superioare, n-a explicat Aristotel: dintre legile (logice) valabile pentru toate științele, citează principiul contradicției, ca pe principiul cel mai necondiționat și cel mai general; cum că științelor individuale li se cuvin temeliile lor speciale, accentuează foarte precis, fără însă a le dezvolta amănunțit.

Ceea ce înțelege Aristotel prin *inducție*, este identic în esență cu însemnarea actuală a cuvântului; înțelege prin aceasta atât un fel de dovadă, pe care o pune firește ca valoare în urma dovezii deductive, cât și o metodă de cercetare și de găsim; deosebește mai departe între inducția completă și cea necompletă și dă pentru aceasta și un număr de reguli, ca și cerința de la cazuri mai multe și asemănătoare și de a pune la temelie pentru aceasta cunoaștințe cât mai posibil de sigure. Și cum aceste cunoaștințe se pot sprijini sau pe observare proprie, sau pe comunicare, ne întâmpină atât cerința de lipsă de prejudecată și cerința de atenție la observare cât și înștiințarea de precauțiune față de mărturiile altora. Ba încă, și asupra însemnătății instanțelor negative este deplin lămurit. La el mai lucrează dialectica socratică-platonică numai într-atât întrucât nu deosebește destul de ascuțit între inducția adevărat empirică și între dialectică, așadar între aceea care pornește de la curatul *éndoxon* (cel conform cu opinia comună).

Când deci Aristotel consideră deducerea particularului din general ca ultima sarcină a științei, însă pătrunderea în principiile superioare, în adevăr, nu vrea să fie dovedită, însă vrea să fie căutată și produsă prin cercetarea epagogică, urcându-se de la fapte, atunci acest cerc

aparent se explică din concepția, pe care Aristotel (în legătură precisă cu întreaga sa concepție despre lume) o avea despre activitatea omenească de cunoaștere și de raportul ei cu esența lucrurilor. Căci el credea, că dezvoltarea (temporală și psihologică) a științei omenești ar corespunde viceversa legăturii (metafizice și logice) a lucrurilor, întrucât activitatea de cunoaștere legată de percepția sensibilă și produsă din ea ar primi în primul rând fenomenele și de la acestea ar înainta (pe calea inducției) la conceperea adevăratei esențe a lucrurilor, din care esență, ca din primele temelii, se coboară lucrurile perceptibile și de aceea la sfârșit sunt explicate și de știința desăvârșită (pe cale deductivă).

Paralelismul invers, în care se găsesc metoda derivării și aceea a cercetării la Aristotel, se explică din această deosebire a sa între raportul psihologic și cel logic: ceea ce este *próteron pròs heemáas*, antecedentul pentru noi, fenomenele, este *hysteron téei physei*, posteriorul pentru natură; ceea ce invers, este *próteron téei physei*, mai întâi pentru natură, esența lucrurilor, apare în dezvoltarea reprezentărilor noastre ca *hysteron pròs heemáas*, mai târziu pentru noi. În timp ce pentru idealul științei terminate, *explicative*, raportul de la cauză la efect este identic cu acela de la fond și urmare, acest raport se răstoarnă pentru nașterea științei: în *cercetare*, efectul (sensibil și special) este motivul de cercetare pentru cauză (noțională și generală). Pe dată ce deosebim sarcina ideală a științei explicative și procedeul real al cercetării îndrumătoare acolo, după aceste declarații ale filosofului, dispar toate diferențele și greutateile aparente ale exprimărilor sale individuale. Pentru priceperea dezvoltării psihogenerice de la percepție la teoria explicativă, Aristotel se servește de noțiunea sa corelativă metafizică generală între posibilitate și realizare, întrucât admise, că în reprezentarea sensibilă ar fi cuprinsă noțiunea esenței ca posibilitate încă nedezvoltată, noțiune neajunsă încă la conștiința reală.

Partea cea mai importantă este, că, potrivit cu aceasta, cunoștința omenească poate ajunge la priceperea esențialului și permanentului numai printr-o precisă și îngrijită cercetare a realului; și în aceste doctrine se prezintă teoretic la Aristotel împăcarea platonismului cu știința istorică. Aristotel nu este nicidecum nominalistul sau empiricul, drept care a fost prezentat aici și acolo; însă el arată, că problema, pe care și-o pusese Platon și pe care și el o făcu drept a sa, ar fi de soluționat numai prin cea mai largă elaborare a materialului de fapte.

Abia în această coeziune metodică cu explicarea faptelor, poate să fie dezlegată după Aristotel atunci și întrebarea fundamentală filosofică asupra esenței noțiionale a Fiindului. Forma logică a acestor soluționări însă, spre care tinde apoi toată știința, este *definiția* (*horismós*), în care pentru fiecare fenomen izolat este stabilită esența sa permanentă (*ousía, tò tí éen éinai*) ca fundamentul stărilor și manifestărilor sale schimbătoare (*tà symbebeekóta*), însă în același timp este exprimată și dependența sa noțională de ceva mai general; definiția este de aceea judecata de determinare, în care subiectul este determinat de noțiunea genului său supraordonat și de nota sa specifică. Aceste determinări de noțiune, dezvoltate mai întâi pe cale inductivă, primesc însă valabilitate logică abia prin aceea, că ele sunt deduse prin *apódeixis* din noțiunile superioare, care ele însele sunt dă căpătat numai inductiv și sunt de asigurat intuitiv.

Astfel noțiunile apar aici drept conținut al știrii directe și explicarea lor (judecăți analitice la Kant) dă cele mai înalte axiome ale teoriei deductive. Tocmai în aceasta se arată largirea principiului socratic-platonic pentru explicarea realității.

Sistemul noțiunilor n-are însă la Aristotel o vârfuire unitară, cum o are sistemul platonice în ideea binelui; cugetătorul înclinat spre cerințele reale rămase absolut conștient de varietatea punctelor de plecare, autonome și nedependente unele de altele din teoria științifică și ceru rituos, ca fiecare ramură a știrii să se adapteze la aceste principii proprii ei. N-a făcut însă și încercarea, de a cam aduna aceste *théseis anapódeiktoi*, (subiecte nedovedite), și de a le prezenta sistematic, tot așa de puțin ca și pe *protáseis ámesoi*, (protase imediate), rezultate de aici.

Filosofia a doua

Potrivit cu principiul său de a porni la cercetare de la ce este mai vechi pentru noi, Aristotel a tratat din științele materiale în primul rând *filosofia a doua*, la care socotește tot, ce este accesibil mișcării. Din ea face parte de aceea, nu numai filosofia naturii, teoretică, îndreptată considerabil la lucrurile sensibile, ei și filosofia practică și poetică, aceea care discută acțiunea și așezarea omenească.

Față de împărțirea cu totul nearistotelică a filosofiei în teoretică, practică și poetică, în care apoi metafizica este socotită la filosofia teoretică, trebuie să stăruim cu toată hotărârea în aceea, că împărțirea fundamentală a filosofiei pentru Aristotel este împărțirea,

condiționată de doctrina celor două luni a lui Platon, în filosofia mișcatului și a nemișcatului, sau, cum mai putem spune cu privire la facultățile coordonate ale cunoașterii, într-o filosofie dianoetică și una noetică. Și abia în partea ei dianoetică își are locul împărțirea filosofiei, în care credem cu toți că avem formația principală a lui Aristotel.

Cum orice știință adevărată înseamnă o știință din cauze și principii, atunci sarcina fiecărei științe este aceea de a cerceta în primul rând cauzele și principiile terenului din Fire, tratat de ea. Terenul *filosofiei naturii* sunt substanțele sensibile, într-atât întrucât au în ele însele principiul mișcării. O parte generală deci a filosofiei naturii va avea să cerceteze în primul rând ultimele cauze și principii ale substanțelor. Dintr-o analiză a devenirii caracteristice pentru ele (*gênesis*), care devenire apare ca un proces îndeplinitor la un substrat, în care proces ceva devine din contrariul său - un ceva mare de pildă dintr-un ceva nemare -, Aristotel dobândește ca principii constitutive ale lucrurilor, materia, forma și despuierea, pe care însă cu ajutorul reflexiunii, că despuierea nu este nimic altceva decât lipsa formei, le reduce la dualitatea formă (*éidos, morfeê*) și materie (*hylee*). Atunci vede în formă acel factor, care pricinuieste că un ceva este un lucru determinat așa sau altfel, în timp ce sub materie înțelege, general de tot, aceea ce poartă în sine posibilitatea pentru realizarea formei, mai precis însă el face deosebirea și între o *hylee* specială și una generală, dintre care cea generală o să fie substratul deplin nedeterminat, și de aceea purtând în sine toate posibilitățile, în timp ce *hylee* specială este o materie formată deja oarecum, din care constă lucrul cel nou, ca din una din părțile sale constitutive. Din formă și din materie se compun deci toate lucrurile naturale.

Aceste principii, care constituiesc firea naturală, sunt în același timp și ultimele cauze ale oricărei întâmplări naturale. Căci cele patru cauze, la care duce tratarea analitică a întâmplării: aceea, din ce devine ceva ca din partea sa constitutivă, forma care cuprindea esența ei, cauza imediată a mișcării sau liniștii sale și în fine țelul - aceste patru cauze se pot reduce iarăși la cele două, materie și formă într-atât, întrucât țelul sau scopul coincide direct cu forma și principiul mișcării este identic, cel puțin după fel, cu forma. Este legea sinonimei, pe care Aristotel o proclamă odată cu aceasta și prin care el ancorează în același timp constanța felurilor.

Se îndeplinește întâmplarea însă în felul, că materia, care are o sforțare naturală spre fire, se dezvoltă spre formă. Cu noțiunea

dezvoltării, Aristotel crede că poate să învingă greutățile existente în problema devenirii. În urma acestei considerări însă, materia și forma pășesc una față de cealaltă, în raportul de posibilitate goală a firii (*dynamis*) care-și primește realizarea (*enérgeia*) abia prin formă. Analogii pe de o parte din activitatea tehnică a omului, pe de altă parte din viața corpurilor organice, stau la baza acestei concepții; în sistemul aristotelic, ele au ajuns gândul fundamental al înțelegerii lumii.

Acest gând fundamental este forma generală de aperccepție, în care Aristotel examinează toate lucrurile și încearcă să dezlege toate problemele (la prilejuri de asemenea în chip foarte schematic). Când se vorbește despre un formalism al metodei aristotelice, apoi acest formalism este în predominarea acestor noțiuni de relațiune, pe care filosoful le aplică nu numai la terenul din filosofia naturii, ci și pretutindeni, unde îl întâmpină problema unității în mulțime. Astfel, de pildă, și în considerarea obiectelor matematice, pentru care construi o specială *hylee noeeteé*, materie inteligibilă, sau în logică, întrucât puse părțile definiției, genul și caracteristica formatoare de specie, în relația de materie și formă una față de alta.

Exemplele, pe care le întrebuințează Aristotel pentru explicarea acestei relații fundamentale, casă, coloană, creșterea plantelor etc., dovedesc pe de o parte, că motivul principal pentru această lecție foarte importantă stătea în nevoia de a explica întâmplarea, alterarea, pe de altă parte, dovedesc că reflexiunea filosofiei se adresează în parte la prelucrarea de către om a materiilor date, în parte la procesul organic de dezvoltare și largi concepția găsită acolo într-un principiu general de explicare.

Apoi, Aristotel îndeplini în aceste noțiuni de corelație sinteza cea mai matură între principiul heraclitic și cel eleat, pe care sintetiză a apucat-o filosofia antică. Aceia, care voiau să cunoască firea permanentă, nu putuseră să explice devenirea, Platon nefiind exceptat; aceia, pentru care mișcarea valora ca de sine înțeleasă, nu putuseră să-i dea nici un substrat, nici un înțeles noțional din esența fiindului. Aristotel statuează noțiunea fiindului de la natură ca pe noțiunea substanței, care singură se realizează, cuprinsă în tranziția de la schiță la realizarea ei. Și crede că prin aceasta satisface atât interesul ontic, cât și cel genetic al științei. Sistemele mai vechi - proclamă el - au adus dovada, că devenirea n-ar fi de explicat nici din fiind, nici din nefiind, nici din legarea amândurora: că astfel ar mai rămâne atunci numai, de a concepe fiindul însuși ca pe ceva aflat în dezvoltare,

potrivit cu esența sa cea mai intimă, și de a formula astfel noțiunea devenirii, că devenirea ar forma tranziția unui substrat de la o stare, care nu mai este, într-o stare, care încă nu este, pentru care substrat această tranziție ar fi esențială.

Acest raport fundamental între materie și formă este aplicat acum de către Aristotel, pe de o parte la lucrurile izolate, pe de altă parte la legăturile lor unele cu altele de așa fel, că de aici are să rezulte pătrunderea în esența întâmplării.

În fiecare lucru individual din lume se găsesc materie și formă într-o astfel de corelație, că nu există materie amorfă și formă imaterială. De aceea tocmai însă, ele și nu sunt de considerat ca potențe separate, care, existând pentru ele mai înainte, s-ar uni abia pentru lucrul individual, ci lucrul individual compus din formă și materie își dezvoltă esența noțională prin biruirea mereu mai puternică a materiei de către formă și ajunge prin aceasta la realitate mereu mai mare, așa că Aristotel declară de-a dreptul, că materia cea mai specială și forma ar fi una și aceeași, numai c-ar fi considerate odată ca ceva posibil și cealaltă dată ca realitate. Lucrul individual este așadar o posibilitate prinsă în realizare continuă, și alterarea temporală a stărilor sale se determină prin măsura schimbătoare a acestei realizări.

Cu totul altfel se modelează același raport, pe dată ce el există între diferite lucruri individuale. În acest caz, unde un lucru formează materia primitoare, celălalt constituie forma modelatoare, stau e drept amândouă și într-o legătură de acțiune reciprocă necesară; însă ele există și nedependente unul de altul și produc abia în unirea lor lucrul nou, întrucât acum un lucru este materia și celălalt este forma. În toate aceste cazuri raportul între formă și materie este numai un raport relativ, întrucât același lucru este de conceput într-o legătură ca formă și în cealaltă legătură ca materie pentru o formă superioară. Cele două aplicări diferite ale schemei despre posibilitate și realitate, materie și formă (*potentia* și *actus*) nu le-a formulat Aristotel rituos, însă le-a mânuit de fapt definitiv; ele corespund, una dezvoltării organice, cealaltă funcțiunii tehnice. Numai de aici se explică, că acest subiect greu, când este înfățișat astfel, ca și cum *dynamis* și *enérgeia* ar fi identice în esență și ar fi numai diferitele feluri de concepere sau faze de dezvoltare ale unuia și aceluiași lucru, care lucru unește în sine *hyle* și *éidos*, când primește întorsătura, că forma și materia înfățișează realități separate, care se influențează reciproc. O anumită mijlocire între cele două feluri de reprezentare stă în aceea, că și în

primul caz cele două laturi ale lucrului, care sunt de despărțit numai *in abstracto*, sunt tratate ca influențându-se reciproc: cel care se mișcă singur (care se dezvoltă) este înfățișat astfel, ca și cum s-ar descompune într-o formă mișcătoare și într-o materie mișcată.

Forma și materia nu stau însă totuși egale, cu toată însemnătatea, pe care ele o au pentru Aristotel, ca principii ale oricărei firi și întâmplări naturale. Dacă sunt de asemenea amândouă „natură” (*physis*), apoi forma este natură totuși în grad superior. Abia ea conține, ca identică cu noțiunea, esența adevărată a lucrurilor naturale, și spre formă țintește și toată devenirea naturală. Din această supraordinare a formei asupra materiei, rezultă acum, în fața identității formei cu scopul, concepția teleologică a întâmplării din natură la Aristotel, pe care concepție filosoful caută s-o dovedească printr-un șir de fapte empirice, ca de pildă prin oportunitatea organismelor de la plante și animale și mai înainte de toate prin oportunitatea întregii întâmplări din lume, care iese la iveală în faptul, că totul se îndeplinește, sau totdeauna, sau totuși cel puțin de cele mai multe ori (*epi tò poly*) în același chip. În dosul acestei cauze adevărate se retrage apoi și materia după modelul lui Platon, din ce în ce mai mult în rolul unei simple cauze, care, cu cauzalitatea ei numai mecanică, pe de o parte formează *conditio sine qua non* pentru eficacitatea formei, pe de altă parte însă este *principium individuationis* și, ca posibilitate la opus, este pricina pieririi, nedesăvârșirii și, întâmplării în natură.

În acest înțeles de drept cauză finală, substanța formală sau esența este acum *entelécheia*. Expresiile *enérgeia* (activitate neterminată) și *entelécheia* (activitate eficace) sunt întrebuințate la Aristotel de cele mai multe ori amestecate, abia se încearcă o diferențiere determinată, cu atât mai puțin deci este reușită. Etimologia cuvântului *télos* este obscură.

Teleologia nu este în aristotelism numai postulat, ci teorie tratată amănunțit, nu este nicidecum părere mitică, ci doctrină esențială. De teleologia platonice se deosebește esențial prin aceea, că ea nu se folosește de gândul la un creator oportun, ci însemnează un principiu imanent în lume, principiu al năzuinței după țel. Materia tinde la formă, nefirea la fire, inferiorul la superior. De aceea *physis* la Aristotel nu este chiar o substanță, o esență individuală, apoi totuși este ceva unitar, anume trăirea în total determinată în scop a lumii corporale, și în înțelesul acesta vorbește despre activitățile, despre scopurile „naturii”, și o compară de asemenea de-a dreptul cu un om

rațional. Realitatea, pe care Aristotel o atribuie materiei, se arată foarte lămurit în acțiunile reciproce, pe care i le atribuie în legătură cu cauza finală. Cum că formele nu sunt realizate deplin, depinde tocmai de nedeterminarea lui *hylee*. În această legătură *hylee* este un principiu al *împiedicării*, și cu aceasta este în legătură faptul că pentru Aristotel, legile naturii, care se coboară din formele noționale ale lucrurilor, nu valorează fără excepție, ci numai *epi tó poly* (în cea mai mare parte). În felul acesta explică neobișnuitele fenomene naturale (*térata*), ca monștrii. Și mai mult însă se arată pozitivitatea materiei în aceea, că ea produce la mișcare, în virtutea posibilității ei nedeterminate, efecte secundare, care nu stau în legătură cu esența, cu scopul. Ele sunt *katà symbebeekós*, întâmplătoare, intervenirea lor este întâmplare, *autómaton*, și pe terenul întâmplării intenționate, sunt *tychee*. Noțiunea sa de hazard este de aceea absolut teleologică și întrucât scopul este identic cu noțiunea, este logică.

Chiar indicarea activității materiei cu vorba *anágkee* lasă să cunoaștem scopul lui Aristotel, de a ține socoteală de principiul democritic al mecanismului, în timp ce activitatea scopală a formei este evident numai o dezvoltare a noțiunii platonice de *aitía*. Însă în total precumpănește, oricât de mult filosoful urmează motivul democritean, totuși evident gândul platonice. Căci nu numai că revine cauzei finale în ea însăși realitatea mai înaltă a cauzei materiale, însă și în efectele lor se deosebesc astfel, că din cauza finală reiese tot prețiosul, din cauza materială tot neprețiosul. Materia este, ca la Platon, temelia oricărei imperfecții, oricărei alterabilități, oricărei treceri. Sprijinirea Stagiritului pe profesorul său se arată în această privință și în faptul că introduce cauzele mecanice cu numirile aruncate pentru aceasta în *Phedon* și *Timaios*, *synaítion* sau *hóu ouk ánev*: prin aceasta sunt caracterizate imediat drept cauze de clasa a doua, drept cauze secundare. Materia singură nu s-ar mișca; când însă este mișcată de formă, atunci ea determină mișcarea; este așadar în orice privință cauză secundară.

Cu această antiteză activă (respingere reală), doctrina aristotelică primește acum un caracter pronunțat *dualist* cu toată tendința ei împăciuitoare. Căci această autonomie și autoactivitate cuvenită materiei în scopul explicării naturii se încheagă de-a lungul întregului sistem alături de gândul fundamental monist, că materia ar fi numai străduința după realizarea formei.

Factorul însă, prin care se îndeplinește trecerea, dovedită pe de o parte în esența lucrurilor individuale însele, pe de altă parte în

raportul lor unele cu altele, trecere din starea posibilității în starea realizării, este mișcarea, cu care se ocupă ca și cu însușirea cea mai esențială a lucrurilor omenești al doilea capitol din partea generală din filosofia naturii. Aristotel definește mișcarea, care, după cum este convins, se poate petrece numai la un fiind și numai prin atingere (*thíxis*), și ca feluri de care numește în legătură cu a sa doctrină a categoriilor pe cele patru: a alterării substanțiale (*kat' ousían - génesis kai phthorá*), a schimbării locului (*katà tò póu - phorá*), a transformării însușirii (*katà tò poión - alloíosis*) și a alterării mărimii (*katà tò posón auxesis kai phthísis*), o definește ca realizare a fiindului după posibilitate, atât cât este un astfel de - fiind după posibilitate -. Fiecare *kíneesis* presupune deci, pe de o parte, materia mișcată (starea inițială a posibilității), pe de altă parte forma mișcătoare (starea finală a realității) și este trecerea de la posibilitate la realitate, în care realitate mișcarea își găsește în același timp în fiecare caz izolat sfârșitul - chiar dacă numai provizoriu . Drept cauză a *mișcării* însă apare totdeauna *forma*, care este desemnată într-atât, ca drept cauză mișcătoare.

Sub noțiunea generică de *metaboleé* (schimbare), care în adevăr este egalată adeseori și cu *kíneesis*, Aristotel pune în fața lui *kíneesis* (în înțeles mai restrâns) nașterea și pieirea (*génesis* și *phthorá*). Acest fel de alterare însă izbește numai pe lucrul individual compus, întrucât nu există o naștere și trecere absolută, și apoi este totuși activă mereu una dintre cele trei feluri de mișcări.

Cercetarea, întreprinsă în șirul mecanicii generale, asupra noțiunilor fundamentale ale mecanicii, duce pe Aristotel la părerea, că nu există o *infinitate actuală*, ci că în mare ca și în mic se poate vorbi de infinitate numai în înțeles potențial, că mai departe locul unui lucru ar fi de conceput ca granița corpului care-l închide, că n-ar exista vid și că n-ar fi nevoie să existe de hatârul mișcării, întrucât orice mișcare ar putea să fie concepută și ca o frecare a lucrurilor, și în fine, cu privire la timp, că timpul ar fi la mișcare aceea, prin care mișcarea este măsurată cu privire la al său mai înainte și mai în urmă.

Pentru noțiunile speciale, luate în considerare la mișcarea mecanică, Aristotel n-a întreprins cercetări proprii. O împărțire foarte antropomorfică în a trage, a lovi, a duce, a suci n-a urmat-o mai departe. Legi de mecanică n-a căutat încă.

Importanță specială acordă Aristotel dovezii de continuitatea mărimii, a mișcării și a timpului. Cu această admitere crede că poate să combată din capul locului probele zenonice în contra posibilității

unei mișcări spațiale și că poate să asigure în anumit chip pe de altă parte veșnicia întâmplării în lume. Cu infinitatea potențială a spațiului, a timpului și a mișcării s-a sustras în ochii săi baza pentru argumentarea lui Zenon. Chiar dacă o întindere infinită nu poate să fie străbătută în timp finit, atunci se poate totuși străbate, dacă amândouă sunt potențial infinite în chip analog. Și săgeata zburătoare nu se poate odihni în clipa indivizibilă, deoarece continuitatea timpului exclude o clipă indivizibilă. Veșnicia întâmplării însă rezultă, în înțelesul lipsei de început, din conceperea mișcării ca a unui continuum, deoarece acesta din pricina divizibilității sale infinite nu poate să aibă început. În înțelesul perpetuității însă urmează veșnicia din momentul legat cu ea al timpului, care nu poate avea nici sfârșit. Cauzele acestei întâmplări universale veșnice și antitetice în sine le găsește Aristotel în mișcarea perpetuă și antitetică în sine a planetelor în ecliptică, a cărei perpetuitate o explică din mișcarea uniformă a cerului cu stele fixe, care ca mișcare spațială precede toate celelalte mișcări și ca circulară posedă însușirea perpetuității. Și ea este aceea, care valorează pentru el ca adevăratul principiu din filosofia naturii.

Mai departe în sus nu duce cercetarea din filosofia naturii. Mișcătorul nemișcat, pe care-l menționează și Aristotel chiar în această legătură, joacă aici mai mult rolul unei noțiuni mijlocii într-o argumentare îndreptată la scopuri din filosofia naturii. Nu mai este însă subiect din filosofia naturii, ci face parte din metafizică. Speculația generală din filosofia naturii este pentru Aristotel încheiată cu priceperea, că natura este prinsă într-o mișcare neîncetată, pricinuită în primul rând de mișcarea cerului cu stele fixe, care mișcare primă îi face oarecum viața.

În fața acestor discuțiuni generale din filosofia naturii stă ca *parte specială* tratarea lumii în general și în amănuntele ei.

Lumea ca întreg, a cărei unicitate o accentuează Aristotel în chipul cel mai categoric, valorează pentru el după forma ei, ca sferă, în care sferă și el, urmând o veche tradiție pitagoreică, vede corpul cel mai perfect. Înăuntrul ei însă există două forme fundamentale de mișcare: mișcarea circulară și cea drept lineară, dintre care prima, drept cea mărginită în sine și unitară, este mișcarea mai perfectă, pe când ultima cuprinde contrastul direcției centripetale și centrifugale. Tendința originară spre cele două feluri de mișcare spațială se repartizează de aceea și asupra diverselor feluri de materie: purtătorul natural al mișcării circulare este *ete rul*, din care sunt formate

corpurile cerești, mișcările drept lineare sunt lipite de elementele (*stoihéia*) lumii pământești.

Potrivit cu aceasta, universul se desparte în două părți esențial deosebite: cerul cu mișcările circulare simetrice ale eterului și lumea de sub lună cu mișcările schimbătoare, drept lineare, opuse una alteia, mișcări ale elementelor, - acela, reședință a perfecției, simetriei și inalterabilității (a lui *aei*, totdeauna), aceasta, scena imperfecției și a varietății veșnic schimbătoare (a lui *epi tò poly*). Pe când lucrurile individuale pământești se nasc și trec, primesc și pierd însușiri, cresc și dispar, stelele sunt nedevenite și netrecătoare: analoge zeilor fericiți, ele nu sufăr alterare și se mișcă numai în rotație invariabilă pe drumurile lor, egal determinate pentru totdeauna.

Din pricina veșniciei mișcării și din pricina consecințelor ei, nu există pentru Aristotel o naștere a lumii. Filosofia sa nu procură deci, în contrast cu toate filosofii mai vechi, nici o expunere a nașterii lumii și combate tocmai în această privință dialogul platonice *Timaios*. Pe de altă parte însă, filosofia sa stă, esențial de tot, sub influența acestei opere. Căci contrastul formulat de către Aristotel într-un chip decisiv pentru multe secole, contrastul între lumea cerească și cea pământească, va coincide în cele din urmă cu punctele de vedere, pe care le dezvoltase Platon la împărțirea sistemului lunii (respectiv a sufletului lumii), și prin aceasta coincide cu acele reflexiuni dualiste, care erau proprii chiar pitagoreilor. Aristotel dezvoltă curat teoretic și aceste motive (cu care prilej le ascute mai noțional în legătură cu tratarea matematică a lui Platon), însă în același timp ele devin pentru el determinări de valoare.

O astfel de procedare se valorifică și în punerea față în față a eterului și a celor patru elemente; și aici calmul eleat, nedevenirea eleată este egalată cu divinitatea în măsură, că și Aristotel explică stelele ca lucruri vii, mișcate de spirite raționale de fel superior, supraomenesc (*théia soómata*). Pentru ele trebuie să se admită de aceea, corespunzând formei superioare, și o materie mai bună, eterul, pe care abia Aristotel l-a introdus în considerarea filosofică. De asemenea, pare că se coboară de la el definiția elementului ca *adiáireton eis hétera tóoi eídei* (indivizibil la celelalte prin chipul său).

Reprezentarea *astronomică* a Stagiritului este aceea, că împrejurul globului pământesc liniștit se mișcă în mod concentric cojile sferice, în care sunt înțepenite luna, soarele, cele cinci planete și în fine stelele fixe. Pentru cele din urmă Aristotel admite, cu privire

la poziția lor mereu rămasă aceeași una față de alta, numai o sferă comună, cerul cu stele fixe (*próotos ouranós*), primul cer la periferia extremă a lumii. Din contră, urmând părerea lui Eudoxos și a școlarului său Callippos, acorda fiecărei planete o pluralitate de sfere, în timp ce pentru explicarea abaterilor stelelor construi pentru fiecare în parte un sistem de sfere așezate una în alta, și dependente una de alta în mișcarea lor, în cea mai inferioară dintre care de fiecare dată constelația respectivă trebuia să-și aibă reședința. Prin explicarea acestei teorii ajunse la 55 de sfere în total. Mișcării dependente de circuitul cerului cu stele fixe, mișcării planetelor, îi atribui o influență asupra mișcării elementelor și cu aceasta asupra întâmplării terestre în general, așa că și la el există gândul unei legături interne a părților lumii.

Teoria sferelor, în această formă stabilită de autoritatea lui Aristotel, a gonit în primul rând reprezentările mai mature ale pitagoreilor și platonicienilor, ea însăși a trebuit să cedeze mai târziu ipotezei epiciclelor.

Doctrina despre dependența existenței pământești de stele, a folosit-o Aristotel pentru explicarea unui întreg șir de fenomene meteorologice, climatice, biologice, etc. Mai ales reduce schimbarea veșnică la poziția variată a soarelui, a lunii și a planetelor față de pământ, care schimbare veșnică aduce viața pământească pe de o parte, ce e drept, în antiteză cu liniștea veșnică a „primului cer”, în care mișcare veșnică se exprimă însă pe de altă parte și străduința vieții pământești la fire, pe care fire o poate realiza numai în forma aceasta a devenirii neîncetate.

Diversitatea *elementelor* pământești o arată Aristotel în primul rând din contrastul tendințelor de mișcare drept lineare. Focul este elementul centrifugal, pământul este elementul centripetal; între amândouă aerul este cel relativ ușor, apa cea relativ grea. Potrivit cu aceasta, pământescul își are în centrul universului locul natural, adică locul, la care se îndreaptă de la sine, dacă nu este împiedicat cu violență de la aceasta, apoi după șir în sus, la periferia cerească vin apa, aerul și focul.

La diferențele mecanice pășesc acum însă *diferențele calitative* ale elementelor, care de asemenea sunt originare și mai ales nu sunt de derivat din diversitatea matematică. În dezvoltarea acestora Aristotel întrebuințează aceleași perechi de contraste, care jucaseră un rol important chiar în cea mai veche filosofie a naturii și apoi la fiziologii mai tineri: cald și rece, uscat și umed. Dintre aceste patru

calități fundamentale ale pipăitului, el desemnează pe primele două ca active, pe ultimele două ca pasive, și construiește acum din cele patru combinații posibile, calitățile celor patru elemente, dintre care fiecare conține un moment activ și unul pasiv. Focul este cald și uscat, aerul cald și umed. Din cauza comunității parțiale a acestor calități, toate elementele pot trece unul în altul. Ele fac aceasta în chipul, că un element se transformă în primul rând în elementul analog lui calitativ, așadar în forma mișcării circulare. Din elemente se compun apoi lucrurile individuale, însă așa, că în fiecare toate sunt amestecate.

Din mișcarea circulară a elementelor, determinată de fenomenele de evaporare pricinuite de căldura soarelui, cu care mișcare circulară elementele imită în același timp mișcarea celui mai înalt principiu din filosofia naturii, Aristotel explică apoi, cu folosire cuprinzătoare a teoriilor mai vechi, fenomenele meteorologice și pe cele telurice, atât timp cât ele poartă caracter anorganic. Înțelege prin aceasta corpurile „egal divizibile”, compuse din părți egale calitativ și caută să le explice nașterea în amănunte. Astfel ajunge pentru prima dată la un studiu adevărat chimic. Întrebuințează pentru aceasta noțiuni ca a fierbe și a frige și găsește ultimele cauze ale tuturor acestor fenomene în principiile de căldură și de răceală.

Pentru predecesorii lui Aristotel în doctrina elementelor, se poate vedea E. Zeller (II 2, pag. 441, obs. 2). Luarea numărului patru de la Empedocle corespunde unei considerări a acestui filosof, observabilă și aiurea la Aristotel. Afirmarea originarității calităților este apărută formal, față de Democrit și Platon, și cu aceasta Aristotel se abate de la știința matematică a naturii, iarăși la o considerare antropocentrică a naturii. Căci, după cum primele calități ale elementelor sunt derivate din senzațiile pipăitului, tot astfel și cercetările chimice mai departe se referă după majoritate la nașterea celorlalte calități sensibile, naștere de dedus din amestec, mai ales nașterea gustului și a mirosului, sau și a auzului și a vederii. În această privință, cercetările psihologiei fiziologice întregesc tratarea specific chimică, pe care o formează c. IV.

Antiteza calităților active și pasive implică, pe de o parte, gândul vitalității interne a tuturor corpurilor, pe de altă parte, trece în întregul sistemului la întrebuințarea, pe care o găsesc materiile în organisme. Din contră, actuala împărțire a chimiei anorganice nu este în nici un chip de interpretat drept contrastul între *homoioimerée* (compuse din părți omogene) și *anomoioimerée* (compuse din părți neomogene).

Că în fine acest început al științei chimice dispune numai abia de cunoștințe foarte sporadice și neprecise și este limitat încă la noțiuni așa de grosolane ca a fierberii, a frigerii etc., nu poate nici să ne mire, nici să îngusteze valoarea acestei prime tratări separate a problemelor chimice.

Din corpurile omogene se nasc cele neomogene, care la împărțire nu se pot desface iarăși în analogul lor. Dintre ele vin în considerare pentru Aristotel numai cele o r g a n i c e, care se deosebesc de corpurile anorganice prin destoinicia, de a se putea purta, în oarecare fel al mișcării, atât așa, cât și altfel.

În descrierea celor organice, mai ales a animalelor, constă însemnătatea lui Aristotel drept cercetător al naturii. Din principalul său punct de vedere teleologic, tratează chestiunile sistematicii și morfologiei, ale anatomiei și ale fiziologiei și de asemenea ale biologiei într-un chip epuizator pentru cunoștințele din vremea sa, și într-un chip normativ pentru multe secole. Gândul fundamental filosofic este la aceasta, că natura, în străduința ei după a fi, năzuiește într-o scară neîntreruptă de la formațiile cele mai de jos, ieșite din străreproducție, la forma cea mai înaltă a vieții pământești, care formă se înfățișează în om, mai exact vorbit, în Elenul bărbătesc.

Această scară a *viețuitoarelor* este determinată însă de deosebirile de fel ale *sufletului*, care face principiul lor adevărat, și în toate, ca „entelechie a vieții”, constituie forma care mișcă, schimbă și modelează materia. Între ele există raportul de rang, că acele inferioare pot trăi bine fără cele superioare, acestea însă pot trăi numai în legătură cu acelea. Felul cel mai de jos al sufletului este cel *vegetativ* (*tò threptikón*, nutritor), care, redus la hrănire și reproducție, revine *plantelor*; la *animale* se leagă cu aceasta sufletul *sensibil* (*tò aistheetikón*), care este în același timp poftitor (*orektikón*) și în parte de asemenea capabil de mișcare (*kineetikòn katà tópon*, mobil pretutindeni). La om în fine se adaugă și *rațiunea* (*tò dianoetikón te kai nóus*).

Din activitatea sufletului vegetativ se explică oportunitatea organismelor; sufletul își construiește din materii corpul ca organ al său, ca un sistem de organe, și-și găsește bariera numai în opunerea materiei, a cărei necesitate de la natură duce după împrejurări la formații fără scop sau contrarii scopului.

În timp ce Aristotel concepe sufletul ca principiul mișcării autonome a lucrului individual, el îi atribuie un număr de funcțiuni (mai ales toate funcțiunile vegetative), care valorează pentru știința de

astăzi, drept curat fiziologice. La aceasta însă sufletul este pentru el, după esența sa, necorporal în sine, totuși legat de materie ca de posibilitatea activității sale și de aceea nimic existent pentru sine singur. De aceea sufletul își are și sediul într-o materie organică specială, în *thermón* (cel cald) sau în *pnéuma* (suflarea) care, înrudită cu eterul, are să fie de căutat la animale, mai ales în sânge. Prin această doctrină Aristotel se lăsă sedus, la fel cu părerea populară, și în contra intuiției lui Alcmaion, Democrit și Platon, să conceapă iarăși inima ca organ principal al sufletului și să coboare creierul la rolul de un răcitor pentru sângele înfierbântat acolo. Din ipoteza sa au rezultat *spiritus animales* ale psihologiei fiziologice de mai târziu.

Cele trei trepte ale vieții sufletești amintesc în oarecare măsură de cele trei părți sufletești ale lui Platon, înseamnă însă totuși altceva, de asemenea într-atât, întrucât sufletul ca formă a corpului nu se poate desface în părți.

Prejudicata teleologică n-a împiedicat pe Aristotel, pe terenul științelor organice, în a căror tratare iese la iveală în chip foarte strălucit puternica sa prelucrare a materialului de fapte, nicidecum în observare și comparare îngrijită, ci i-a ascuțit mai degrabă privirea pentru construcția anatomică a organelor, pentru legăturile lor morfologice, pentru funcția lor fiziologică și pentru însemnătatea lor biologică, în măsură proeminentă de tot. Izolate analogii greșite și reflexiuni nereușite, cum i-au obiectat desigur cercetătorii mai noi, pot îngusta gloria, pe care o datorează cu drept tocmai acestei direcțiuni din activitatea sa cu atât mai puțin, cu cât sunt numai totuși excrescențe și umbre ale grandioasei sale concepții de total. În amănunte folosește aici cel mai mult lucrările prealabile ale lui Democrit, pe care de asemenea invers nu-l împiedicase teoria sa mecanistă de la conceperea și admirarea oportunității organismelor.

În *psichologia* lui Aristotel sunt de deosebit două părți, care, deși lucrate una în alta, ne lasă să cunoaștem lămurit predominarea a diferite puncte de vedere științifice: *teoria* generală a *sufletului animalic*, doctrina despre fenomenele psihice, care sunt comune animalului și omului, deși dezvoltate la om în chip mai bogat și mai perfect, și pe de altă parte *doctrina despre n ó u s*, ca facultatea care distinge pe om. Le putem desemna pe amândouă ca latura *empirică și speculativă* a psihologiei sale: căci prima o tratează în esență, ca și cercetător al naturii, cu cea mai îngrijită schițare, rânduire și explicare a faptelor; în ultima parte predomină mai ales interesele din teoria cunoștinței și din etică.

Pentru psihologia empirică, unde după limbajul de astăzi este în parte psihologie fiziologică, însă nu se contopește nicidecum cu ea, Aristotel găsi lucruri anterioare în parte la medici și la filosofi de mai târziu ai naturii, în parte la Democrit și de asemenea chiar în Timaios al lui Platon; însă și el în doctrina despre *nóus* căzu spre înclinarea, care duse pe toți filosofi anteriori, să modeleze noțiunile fundamentale ale psihologiei, potrivit cu părerile lor etice și din teoria cunoștinței.

Sufletul animalic se deosebește de cel vegetativ, esențial prin capacitatea sa de *simțire* (*aistheesis*), a cărei manifestare o explică dintr-o colaborare a. perceptului (activ, dătător de formă) și a percepătorului (pasiv, care cuprinde dispoziția), colaborare mijlocită la diferitele simțuri prin diferite medii. Simțul cel mai original, comun tuturor animalelor este pipăitul, la care pune și gustul, simțul cel mai prețios este auzul.

Însă în timp ce activitatea simțurilor parțiale este limitată la primirea calităților caracteristice lor, așezate ca posibil în materiile lor, calități din lume exterioară, Aristotel, pentru a putea asigura și pentru senzațiile comune diferitelor simțuri, ca senzațiile numărului lucrurilor, ale raporturilor lor spațiale și temporale, ale stării lor de mișcare, o cunoștință specifică și care nu merge numai alături, admite încă un simț special, *s i m ț u l c o m u n* (*aistheeteérion koinón*). Acesta, care-și are domiciliul în inimă, este organul sensibil central, în care se întâlnesc toate senzațiile și sunt comparate și legate unele cu altele, și în care se naște și știința noastră despre propriile noastre activități; în el rămân conservate însă reprezentările și după căderea excitațiilor externe, și ajung *amintiri* (*mnéemai*), pe dată ce sunt recunoscute drept copii a unei percepții anterioare. Pășirea reprezentărilor amintite este condiționată de asemănarea lor, de contrastul lor, sau de succesiunea lor, în care sunt legate una cu alta; pe temeiul acestei asociații de idei este posibilă la om amintirea arbitrară (*anámnēsis*).

Conceperea cazurilor amănunțite ale senzației este condiționată de reprezentările generale din științele naturale ale filosofului și multiplu deosebite de concepția predecesorilor săi. Chestiunea însă, dacă Aristotel ar fi socotit organul central, în care se întâlnesc toate simțurile, de asemenea ca organul transformator al excitațiilor în senzații, este contestabilă. Partea cea mai importantă în partea teoretică a psihologiei animale este pătrunderea în caracterul *sintetic* al percepției, care se exprimă în ipoteza spiritului comun. Gândul

valoros, că în sinteza își are rădăcină și conștiința despre acțiuni, spre deosebire de obiectele lor, adică perceperea internă, nu l-a urmărit Aristotel mai departe. În doctrina despre asociațiile de idei și despre deosebirea între amintirea nearbitrară și arbitrară abia depășește cunoștința platonice.

Alături de senzație și de diferitele ei trepte, a doua funcție fundamentală a sufletului animal este *dorința* (*órexis*). Originea ei este sentimentul de plăcere sau de neplăcere (*heedy* și *lipeerón*), care urmează din senzații într-atât, întrucât cuprinsul senzațiilor corespunde sau nu silinței naturale a esenței după fire sau după bun. De aici rezultă afirmarea sau negarea, care compune esența vieții sufletești practice și baza oricărei autoconservări, ca străduința sau urgisire a (*dioókein* - *phevgein*). În toate cazurile deci, reprezentarea binelui sau a răului este cauza plăcerii și a poftirii, respectiv a neplăcerii (*lypee*) și a evitării.

La împărțirea principală a activităților sufletești în activități teoretice și practice, Aristotel alătură la poftire sentimentul, ca fenomen întovărășitor permanent; pe de altă parte, predă însă de asemenea, cu totul în sensul psihologiei socratice, că fiecare poftire ar presupune reprezentarea obiectului său ca a unui lucru valoros, și este interesant, că Aristotel compară actul învoirii sau al respingerii în aceste funcțiuni practice de simțire și poftire cu termenii logici ai judecății afirmative și negative (*katáphasis* și *apóphasis*). La el aceasta înseamnă tendința caracteristică nu numai pentru psihologia sa, ci și pentru întreaga sa ființă, de a pune practica sub determinările prevalatoare ale teoriei.

La toate aceste funcțiuni ale sufletului animalic se adaugă acum la om facultatea cugetării, care, în antiteză cu senzațiile și reprezentările, merge la general. Cum însă cugetarea poate primi în sine generalul nefalsificat numai atunci, când ea este curată de tot, apoi ea trebuie să fie egală în sine cu o tablă nescrisă și de asemenea trebuie să fie liberă de orice amestecare cu corpul. Aceasta este spiritul pasiv (*nóus patheetikós*). Însă pentru a ajunge din simplă destoinicie o activitate, spiritul pasiv are nevoie de un factor actualizator. Pe el îl desemnează Aristotel ca spirit activ (*poióun*), care este veșnic și netrecător, este în stare să stea pentru sine și este prins mereu în activitate. Nu se naște odată cu corpul, ca funcțiunile animalice ale sufletului, ci intră din afară ca un ceva mai înalt divin, și de aceea numai el supraviețuiește.

Activitatea sa fundamentală însă este *cugetarea*, cu cele două feluri ale sale de cugetare discursivă și intuitivă, dintre care, aceasta

merge la cel absolut simplu și prim și de aceea și la principiile superioare ale oricărei științe, în timp ce cugetarea discursivă are de-a face cu cel compus și, potrivit cu aceasta, cu legarea exactă a noțiunilor. Cum însă generalul și noționalul, spre care se îndreaptă cunoașterea cugetătoare, trebuie să existe numai în cel individual, obiectul reprezentării este, așa declară Aristotel, că sufletul nu cugetă niciodată fără reprezentare, cu care prilej el accentuează firește însemnătatea curat reprezentativă a acestei reprezentări. Într-atât în fine, întrucât pătrunderea rațională poate interveni și în poftire și prin aceasta poate ajunge cauza unui gen special, superior de poftire (*bouleesis*), rațiunea este și practică.

Prin posedarea acestui spirit omul ajunge viețuitoarea, care dintre toate participă cel mai mult la divin. Căci spiritul singur este divin, în timp ce toate celelalte puteri sufletești sunt legate de o materie analogă elementului din stele.

Greutățile doctrinei despre *nóus* la Aristotel stau în primul rând în aceea, că „rațiunea” este determinată și tratată, potrivit cu felul de exprimare obișnuit, drept caracteristica „sufletului” omenesc, însă pe lângă aceasta este definită astfel, că nu mai poate cădea sub noțiunea generică de suflet ca „entelechie a corpului”. *Nóus* este în sine, cugetat ca realitate curată, fără legătură cu corpul, intră din afară în corp și-i supraviețuiește.

Cu această concepție despre *nóus* stă în legătură faptul, că Aristotel respingea nemurirea individuală. Firește nu s-a exprimat poate precis asupra acestei chestiuni în psihologia sa, așa că și printre vechii comentatori putea să se aprindă o luptă, care a fost dusă mereu până în epoca Renașterii. Însă neândoielnic, după determinările noționale aristotelice, toate acele conținuturi psihice, care constituiesc ființa individului, aparțin lui *nóus patheetikós*, care este pieritor odată cu corpul, în timp ce cunoștința rațională generală, pură a lui *nóus poieetikós* mai are în sine așa de puțin individual, că, și după caracterele, care-i sunt atribuite (actualitate pură, inalterabilitate, veșnicie) nu mai este de arătat cu adevărat o deosebire între ea și spiritul divin.

În orice caz însă psihologia speculativă a lui Aristotel arată o puternică dependență de cea paltonică și în special de forma, cum aceasta se prezintă în *Timaios*. În amândouă cazurile, se leagă de deosebirea unei părți raționale și a unei părți neraționale a „sufletului” părerea, că prima parte ar fi nemuritoare, a doua parte ar fi muritoare odată cu corpul.

Diánoia (cunoștința discursivă) se împarte la Aristotel, corespunzând felurilor firii, într-o facultate a știrii și într-o facultate a părerii (*epistematikòn* și *doxostikòn* sau *logistikòn*). Prima cuprinde știința (*episteéme*), intuiția (*nóus*) și înțelepciunea (*sophía*) ca legătură a amândurora, pe când aceasta, afară de o parte teoretică (*dóxa*), conține și o parte practică (*phróneesis*) și una tehnică (*téchnee*).

Filosofia practică

Pe aceste temelii teoretice - din filosofia naturii se ridică acum și *filosofia practică* a lui Aristotel. Țelul lucrării omenești este ceva, care nu mai este năzuit pentru altceva, ci numai pentru sine însuși. Aristotel îl desemnează ca *fericire*, mai precis ca fericirea omenească (*eudaimonía anthroopínee*), adică drept acea fericire, pe care oamenii sunt în stare s-o ajungă în general. Ei îi aparțin acum ce e drept și bunurile corpului, ale lumii exterioare și ale norocului, însă momentul ei esențial este *activitatea*, și ce e drept activitatea particulară omului: aceea a rațiunii.

Croiala acum (*héxis*), prin care omul practică în chip desăvârșit activitatea proprie lui, este *virtutea*. Ea își are baza în anumite însușiri naturale, din care bază se dezvoltă abia prin rațiune. Cu practicarea ei este unită direct, ca efect necesar al acțiunii desăvârșite, *plăcerea*.

Activitatea rațiunii însă este dublă, potrivit cu facultatea sa, în parte teoretică, în parte practică: ea constă pe de o parte în cunoștință, pe de altă parte în conducerea poftirii și a lucrării. Potrivit cu aceasta, Aristotel deosebește *virtuțile dianoetice* și *etice*. Primele sunt mai înalte; ele cuprind *nóus* în activitatea sa curată, și dau plăcerea cea mai nobilă, cea mai desăvârșită: în ele omul capătă partea posibilă lui la fericirea divină.

Simțul pentru realitate, studiul aprofundat al faptelor și înclinarea, de a ținea seamă de valoarea faptelor, se arată în filosofia practică a lui Aristotel, aproape chiar mai mult decât în filosofia teoretică. *Etica nicomahică* nu-și ia punctul de plecare, în mod formal și în antiteză pronunțată cu Platon, în ideea abstractă a binelui, ci în bine, atât cât binele poate să fie obiect al activității omenești: *praktón agathón* (fapta bună). De asemenea în determinarea noțională a fericirii (care este pentru el, de la sine înțeles, bunul cel mai înalt) primește posedarea bunurilor pământești și dependente de mersul

lumii, în adevăr numai cu această condiție, ca acele bunuri să se asocieze la practicarea rațiunii, când ea o să se desfășoare desăvârșită și neâmpiedicată. Numai această valoare practică le dă dreptul de cetățenie în etică. Tot așa Aristotel pune capăt cu simplitate genială greutăților dialectice, care se ridicaseră printre școlarii lui Socrate asupra raportului între virtute și plăcere, și pune capăt în felul că, odată cu combaterea diverselor unilateralități, pledă, că plăcerea n-ar fi niciodată scopul, însă totdeauna ar fi urmarea virtuții, și că valoarea diverselor ei feluri s-ar îndrepta numai după activitatea desfășurată în virtute.

Privitor numai la caracteristica psihologică a virtuții, este mai ales remarcabil, că Aristotel nu vrea ș-o știe concepută ca stare izolată, ci drept condiție durabilă, pe de altă parte este înclinat să aibă în vedere și bazele naturale ale acțiunii morale, particularitățile naturii, ale temperamentului și ale caracterului omului și, cu toată concepția sa fundamentală intelectualistă, să țină totuși seamă cât mai posibil de înăscut și de individual. Aceste deosebiri etice naturale le recunoaște și la copii și la animale și ele nu pășesc aici sub stăpânirea rațiunii, care lipsește în general la animale, și la copii este încă nedevelopată.

Virtuțile dianoetice se găsesc, atât în activitatea teoretică, cât și în cea practică. Activitatea practică este sau *sophía* (înțelepciunea) tehnică, în calitate de cunoașterea exactului, necesară pentru producerea artistică, sau *phrónesis* în calitate de cunoașterea exactului, necesară pentru activare în viața particulară ca și în cea publică; *phrónesis* este despăcată iarăși în *synesis*, înțelegerea obiectelor și a raporturilor, de care este vorba, și în *euboulía*, cunoașterea procedării oportune. Mai valoroasă este *sophía* teoretică, știința, care nu se referă la nici un scop, care este căutată de hatârul ei, pe al cărei cuprins îl formează realitatea cea mai înaltă, ultimele motive, împreună cu priceperile de derivat din aceste motive ultime, în numărul cărora Aristotel pune cunoașterea ultimelor motive ca *nóus* și derivarea consecințelor ei ca *epistéeme*. Această *sophía* este acea *theoría*, în care constă cea mai înaltă plăcere și care constituie desăvârșirea divinității: *heè theoría tò heédiston kaí áriston* (priceperea este cel mai plăcut și cel mai bun), - asta este, din punct de vedere etic ca și metafizic, punctul de vedere al filosofiei sale, punct de vedere cu rădăcini în personalitatea lui Aristotel, este expresia acelei bucurii curate de știre, care bucurie constituie baza oricărei științe și condiția autonomiei ei, cu care bucurie însă se unește și la el o anumită aversiune față de manifestarea politică și o

puternică înclinare spre viața contemplativă. În Aristotel începe direcția eticii grecești de la viața activă spre *vita contemplativa*.

Virtutea etică este legată inseparabil cu *phrónesis*. *Phrónesis* este cuminenția practică, și care arată omului cum trebuie să-și modeleze exact acțiunile, pentru a-și ajunge țelul, și virtutea etică are grijă de exactitatea și bunătatea acestui țel. Amândouă trimit la ele reciproc cu aceasta și duc abia împreună la adevărata virtute.

De virtute, ca drum la fericire, este de deosebit ascuțit autostăpânirea (*egkráteia*). Ce e drept domnește la *egkráteis* și rațiunea, însă ea mai are de luptat cu efectele sale. Virtutea desăvârșită este ajunsă abia, când senzualitatea nu se mai opune rațiunii, ci stă deplin în unison cu ea, când deci rațiunea posedă locul atribuit ei de natură ca principiu ce este și sufletul, liber de toate afectele sale, se găsește într-o *héxis* îndreptată mereu și simetric la ce este bun. Pentru perfecționarea acestei stări este nevoie, afară de dispoziție și de pătrundere, mai înainte de toate de *exercițiu*, întrucât prin obișnuință trebuie să se fixeze direcția voinței: din *éthos* (obicei) se dezvoltă *éethos* (characterul).

Această dreaptă croială a sufletului constă acum în aceea, că între extreme, la care împing poftele neânfrânate, între *hyperboleè* și *élleipsis*, între prea mult și prea puțin, este aleasă mijlocia dreaptă, *mesótees*. Și ce e drept această mijlocie se îndreaptă după raporturile variate de fiecare dată ale subiectului activ, ea este o *mesótees pròs heemás* (mijlocie cu noi).

Din acest principiu Aristotel dezvoltă, cu cunoașterea fină a lumii și a oamenilor, principiile etice individuale într-un șir progresiv, care pășește cu privire la construirea vieții de la virtuțile individuale la cele sociale, și în ele iarăși de la cele mai mult exterioare la cele mai importante pentru viața socială, pentru ca în fine să facă încheierea cu virtutea cea mai înaltă, care cuprinde în sine pe toate celelalte și care se urcă la cea mai mare perfecție. Noțiunea *mesótees* însă, pe care filosofia profesională a luat-o de la medicină și știința naturii, unde joacă rol important, ca principiu pentru felul de viață și pentru tratarea bolnavilor ca și ca observare la întâmplări și stări din viața naturală, arată prețuirea adevărat grecească a măsurii. Cum că Aristotel a pus această noțiune în centrul eticii sale, este în prima linie consecința convingerii sale din filosofia naturii, că tot trecătorul se silește la fire și că firea are tocmai în măsură și mijlocie copia sa pe pământ.

Deși Aristotel consideră priceperea dreaptă drept *conditio sine qua non* a activării drepte, totuși rămâne conștient, că faptul de a urma

priceperii este la urma urmei rezultatul croielii drepte a facultății de poftire sau al voinței, și că voința posedă destoinicia, de a face nedreptul și în fața priceperii drepte. Stă în puterea noastră (*eph'heemîn*), dacă vrem să lucrăm bine sau rău. Cercetarea asupra celui voit (*heekoúision*), care voit îmbrățișează de altfel și acțiuni instinctive goale, pe care cercetare ne-o dă Aristotel la începutul cărții a treia din *Etica nicomahică*, se îndreaptă firește în contra intelectualismului socratic, stă însă esențial sub punctul de vedere al responsabilității: se întreabă, până unde omul poate să fie privit și tratat ca *archeè* al acțiunilor sale. Ca nevoite, sau petrecute în contra voinței, trec așadar acțiunile, care urmează din necunoașterea situației, sau prin violență externă; ca formă specific morală a voitului însă apare precugetatul (*proairetón*), care se sprijină pe o alegere făcută pe temeiul unei socoteli precedente (acțiune electivă).

Virtuțile individuale tratate de către Aristotel sunt: vitejia, mai precis bărbăția (*andreía*), ca *mesótees* (mijlocie) între timiditate și cutezanță; cumpătarea (*soophrosynee*), mijlocie între lăcomia de plăceri și între tocirea sensibilă; liberalitatea (*eleutherítótees*) și în proporții mai mari generozitatea (*megaloprépeia*), mijlocia între zgârcenie și risipă; mărinimia (*megalopsychía*) și, în proporții mai mici, mândria civică, între ideea prea mare de sine însuși și între înjosire; blândețea (*praiiótees*), mijlocia între arțag și între indiferență; amabilitatea socială (numită de asemenea *philia*) mijlocia între cochetărie și între necioplire; veracitatea (*aleétheia*), mijlocia între țândălire și între posăcie, și dreptatea specială (*dikaiosynee*), care constă, în a nu recunoaște semenului prea puțin sau prea mult din bunuri, onoruri etc., și despre care filosoful tratează destul de pe larg, deoarece ea este temelia vieții comune omenești. Principiul ei fundamental este acela al egalității, însă sau el egalității proporționale a meritului, sau al egalității absolute a pretenției. De aceea Aristotel deosebește dreptatea distribuitoare (*tò en táis dianomáis* sau *tò dianemeetikòn*) și dreptatea împăciuitoare (*tò en toís synallágmasi* sau *tò diorthootikòn díkaion*). Amândouă cercetările duc la amănunte interesante din economia și dreptul public. Încheierea întregului însă o formează dreptatea generală, care însemnează aplicarea tuturor virtuților speciale în conviețuirea oamenilor și care, legată cu mărinimia, este *kalokagathía*, cea mai înaltă virtute.

Cartea despre prietenie (*philia*), a cărei însemnătate pentru viața virtuoasă Aristotel o accentuează foarte puternic cu totul în spirit grecesc, are în prima linie scopul, de a indica limitele manifestării

etice și de a respinge un filantropism exagerat, și de a face aceasta, potrivit spiritului filosofiei sale, printr-o determinare a prieteniei și printr-o rezumare a felurilor ei. Prietenia în înțelesul cel mai deplin, ca străduință comună după frumos și bun, este, după părerea sa, posibilă numai între foarte puțini.

Însă viața virtuoasă și fericire se pot realiza abia în comunitate (*koinoonía*), a cărei formă fundamentală naturală este *familia* (*oikía*) și a cărei formă cea mai perfectă este *statul*. De aceea natura prin faptul, că-i dădu simțul pentru drept și nedrept, a destinat pe om și mai dinainte pentru această formă a vieții sociale (*physei politikòn zóon*). Totuși la o mulțime de oameni, cum este *statul*, se poate realiza numai virtutea etică, drept virtutea propriu omenească, așa că și sarcina statului poate să fie văzută numai în aceasta. Într-atât însă *statul*, oricât s-ar fi născut din nevoile filosofului, este totuși, după esența și noțiunea sa, realizarea celui mai înalt bun pentru om, prin educare la virtute.

Aceasta are valoare pentru Aristotel într-o astfel de măsură, că la începutul eticii caracterizează întreaga filosofie practică drept *politikeé*, care s-ar împărți în etică, drept teoria despre purtarea morală, și în politica proprie, drept tehnica realizării sale. De asemenea relația nu este de conceput astfel, ca și cum etica ar stabili idealul omului individual perfect, în timp ce apoi politica ar arăta, cum s-ar aduce aceasta prin comunitatea statului; ci, după cum în general întregul este mai prețios și prin esență mai anterior decât partea, tot astfel, și în întreaga viață de stat, particularitatea convenită omului ca unei ființe active ajunge mai deplină la realizare decât în viața individuală.

Concepția etico-teleologică a vieții de stat, o are Aristotel deci comună cu Platon, însă ca pretutindeni, și aici are valoare pentru el nu teleologia transcendentă, ci cea imanentă. Statul său nu este un institut de educație pentru viața supra-pământească, ci un mijloc pentru perfecțiunea cea mai posibilă a vieții pământești. De aceea și virtutea acestei vieți, virtutea etică, formează adevărata sa problemă, în timp ce participarea la fericirea divină prin *theoría* (examinarea) rămâne o bucurie autonomă a indivizilor aleși, pe care Aristotel îi pune deasupra grosului oamenilor și-i exceptează de la aparținerea la un stat. În rest, Aristotel păstrează cetățeanului, cu toată subordonarea față de comunitate, totuși în orice privință un cerc mult mai mare de manifestare autonomă în viața particulară, după cum combate deci în mod formal comunismul platonice al femeilor, al copiilor și al

bunurilor, și nu vrea de loc să-și ajungă țelul prin reguli coercitive, după modelul lui Platon, ci mai curând prin *tóis éthesi kai téei philosophíai kai tóis nómois* (moravuri și filosofie și prin legi).

O astfel de autonomie relativă dă Aristotel și familiei, comunitatea naturală pe care se ridică statul, și care în raporturile gospodarului cu soția, ale părinților cu copii și ale stăpânului cu sclavii, formează chiar formele de stat din viață. Concepția despre căsătorie stă la Aristotel la o înălțime, pe care n-a depășit-o antichitatea. Vede în căsătorii un raport etic între cei avizați de natură unul la altul, în care, numai potrivit cu dotarea naturală, bărbatul ar forma elementul determinant, femeia ar forma elementul determinat. Sclavia, pe care vrea s-o știe tratată cu toată omenia, o socotește și el ca baza indispensabilă a vieții gospodărești, ca și a celei de stat, și o motivează - în sensul însemnătății ei reale pentru grecism - cu faptul, că numai prin ea s-ar înlesni pentru cetățean bunul liniștii (*scholée*), care ar forma presupunerea practicării de către el a virtuții. Justificarea sclaviei însă o găsește adevărat grecește în admiterea, că diversa dotare naturală ar fi destinat pe unul ca sclav, pe celălalt ca și cetățean liber.

În amănunt însă, țelul statului poate să fie realizat numai la materialul comunității situației populare, comunitate dată istoric și natural, și la materialul situației sale externe, determinate de domiciliu. De aceea oricât de puțin este posibil a stabili o *constituție* valabilă pentru toate statele, totuși în toate împrejurările constituția adevărată trebuie să fie măsurată după scopul general al statului și valoarea ei să fie judecată după acest punct, dacă ea este potrivită (*orthée*) sau greșită (*heemarteeménee*). Constituția statului este însă o rânduire a celor trei puteri existente în stat (*táxis peri tás archás*), puterea deliberativă, administrativă și judiciară, dintre care prima este cea cu adevărat dominantă. De aceea valoarea statului va depinde de faptul, dacă puterea dominantă are sau nu în vedere scopul statului (*tó koinòn symphéron*). Cum domnia este în mâinile sau ale unuia, sau ale puținora, sau ale mulțimii, apoi rezultă șase forme fundamentale de adevărată constituție de stat, trei constituțiuni drepte și trei nereușite: monarhia (*basileía*), aristocrația, domnia poporului (*politeía*), respectiv despotismul (*tyrannís*), oligarhia, domnia plebei (*deemokratía*). Aristotel, cercetează cu analiza fină a bărbatului, de stat observator, esența acestor diferite forme de constituție, condițiile lor, nașterea lor și căderea lor, tranziția lor legală una în alta, și trage cu mâna sigură a filosofului din „noțiunea” statului liniile judecării

lor. Atunci monarhia și aristocrația apar ca domnia celui mai bun sau a celor mai buni (în înțelesul etic al destoiniciei), drept cele mai perfecționate, fără ca Aristotel să acorde preferință uneia înaintea celeilalte. Dintre degenerări, domnia maselor este și acum cea mai suportabilă, tirania este cea mai odioasă.

Instituirea tuturor acestor constituții însă, pe care Aristotel vrea să le trateze în amănunțime, este incompletă. Cea mai importantă este la aceasta și pentru el însuși constituirea celui mai bun stat, care, după cum declară el, sub impresia stabilirilor etice temeinice pentru întreaga politică, are să servească nu desfășurării puterii în afară, ci perfecțiunii interne, trebuie să fie nu un stat al războiului, ci al păcii, și pentru care descrie cu mare grijă croiala de dorit a materialului său, adică țara și oamenii, cum și formarea materialului. Ca principală sarcină a sa, rezultă la aceasta e d u c a ț i a potrivită a tuturor cetățenilor, care au să devină nu numai harnici în practică, dar și sensibili la frumuseți și în fine capabili de cea mai înaltă bucurie, de cunoștință.

Poate la nici una dintre operele aristotelice nu este de regretat neterminarea în măsură, în care este de regretat la *Politeia*. Opera arată o elaborare admirabilă și o îmbibare filosofică a întregii realități politice a istoriei elene, cea mai subtilă înțelegere pentru condițiile și dezvoltările vieții politice până la cauzele decăderii și conservării statelor, și trezește cu atât mai mult regretul pentru faptul, că *téchnee* cea mai determinată pentru desăvârșirea celui dat de natură a rămas un fragment. Aceasta are valoare și pentru încheierea pedagogică, în care politica se pierde pe nesimțite, ajungând un mijloc, de a duce un popor la fericire prin virtute. După o schițare a învățământului elementar, schițare extrem de bogată în prețioase puncte de vedere, ea se rupe, lasă însă să cunoaștem totuși gândul fundamental de a duce prin cultură estetică la desfășurarea etică și teoretică a ființei omenești. Cum că însă Aristotel, cu toată întemeierea imperiului lui Alexandru, rămâne prins în statul oraș grecesc, E. Salin o explică prin aceea, că ceea ce aduse Alexandru, putea să apară contemporanului numai ca o contopire nefirească a grecismului și a persismului.

De filosofia practică se leagă la Aristotel *filosofia poetică*, știința despre activitatea creatoare a omului. Însă aceasta este dezvoltată în scrierile didactice conservate, numai în latura artei frumoase și mai ales a poeziei, în opera „Poetica”.

Fragmentul conservat nouă din operă se limitează la tratarea tragediei și epopeii. Aceste expuneri au fost puse în adevărata lumină

abia, de când lumea a învățat să le înțeleagă legătura cu Platon. În drama existentă a examinat gândurile lui Platon și le-a dezvoltat mai departe de sine stătător.

Arta este *mímeesis*, imitare. Genurile individuale de poezie se deosebesc după trei puncte de vedere: după mijloacele imitării, după subiecte, după felul și chipul înfățișării mimetice. Versificația nu poate să fie făcută, unilateral, caracteristica poeziei: mimii și „convorbirile socratice” fac parte din poezie, nu însă poemele didactice. Mijloacele poeziei sunt ritmul, cuvântul și armonia. Obiectul poeziei sunt oamenii activi, buni și răi. Însă și persoanele cu trăsături defectuoase, trebuie să apară pe lângă aceasta, ca distinse din punct de vedere moral.

Tragedia este imitarea dramatică a unei acțiuni închisă în sine și formând un întreg, acțiune de o anumită mărime, redactată în limba ornată. Partea cea mai importantă în definiție este pentru filosof însă acțiunea: *di' eléou kai phóbou peráinousa teèn tóon toioutoon patheemátoon kátharsín* (care produce prin milă și teamă curățirea unor astfel de patimi). Pe când Aristotel în celelalte expuneri este peste tot una cu Platon, această definiție a acțiunii tragice desemnează încercarea, de a lua tragedia în apărare față de judecata condamnatoare a lui Platon (mai ales *Politeia* X. 902 c. sgg.) - în adevăr, iarăși cu întrebuintare de gânduri platonice. Limitează afectele împărtășite acolo la compătimire și teamă, pe care însă le consideră ca două sentimente independente unul de altul. Tragedia le trezește acum și exercitează, tocmai prin această provocare artificială și prin acest efect, o acțiune tămăduitoare asupra sufletului, așa că starea normală, virtuoasă a sufletului este stabilită.

Pentru mersul acțiunii, Aristotel cere probabilitate și necesitate internă, nu fidelitate istorică: căci poetul nu este istoric. Deoarece deci poezia n-are ca obiect individualul, întâmplătorul, ci generalul, tipicul, este mai filosofică decât istoriografia.

Ca și tragedia, astfel este reabilitată și epopeea - e drept că în tratare esențial mai scurtă (c. 23-26). Pe Homer îl ia sub scut Aristotel, în contra muștrărilor lui, întrucât păstrează pentru artă dreptul la înfățișarea unor lucruri nu adevărate, ci de crezut și pe poet vrea să-l știe considerat, față de critica exercitată mai ales la lumea sa de zei, drept copil al epocii sale, pentru care redă „părerea curentă”.

Exact înțeleasă și prețuită este așadar poetica aristotelică, și care vrea să stabilească pentru poet în primul rând în adevăr un canon căpătat analitic, numai când vedem în această poetică o încercare, de a

conserva pentru cel mai bun stat, ca element al educației, poezia alungată de către Platon.

Prima filosofie

Spre deosebire de „a doua” filosofie, care avea de a face cu cel mișcat, „prima” *filosofie* sau așa numita mai târziu metafizică, merge la cel nemișcat. Și dacă sarcina filosofiei este, potrivit cu noțiunea aristotelică de a ști, cercetarea cauzelor, atunci deci disciplinele din a doua filosofie au căutat, fiecare în domeniul său, cauzele și principiile, apoi și prima filosofie trebuie să meargă la cauze, însă spre deosebire de filosofia a doua, trebuie să meargă la ultimele și cele mai înalte cauze și principii, sau la principiile, nu ale unui domeniu determinat al firii, ci la cauzele firii în general sau ale fiindului, ca atare.

Prima filosofie are de a face de aceea, pe de o parte cu principiile logice general valabile, care, în urma caracterului realist al logicii aristotelice, sunt în același timp principii ale firii. Aici se silește Aristotel, înainte de toate lucrurile, să dovedească principiul despre contradicție, care valoarează pentru el ca principiul cel mai sigur al oricărei cunoștințe a firii, și să-l dovedească ce e drept nu direct, întrucât aceasta este exclus chiar curat logic la principiul cel mai de sus, desigur însă direct prin dovada, că fără recunoașterea sa nu este posibilă în general nici o cugetare și vorbire rațională.

Alături de principiile logice, prin a căror tratare prima filosofie a lui Aristotel ajunge în anumit chip teoria cunoștinței, ea are să determine însă și ultima cauză a firii, sau aceea, ce este substanță în înțelesul cel mai înalt, *ousía* în înțelesul cel mai deplin. De aceea este tratată mai întâi întrebarea ce-am avea de considerat ca *Usia* la lucrurile sensibile, recunoscute în general ca substanțe. Răspunsul la această întrebare se sprijină pe noțiunea de *substanță* a filosofiei aristotelice. După această noțiune, substanța înseamnă aceea, ce nu se exprimă nici de un ceva pus la temelie, nici nu există în așa ceva, ceea ce mai departe este de definit, poate să existe pentru sine și în fine posedă caracterul cauzalității. De aici urmează, că la lucrurile individuale, materia nu poate să fie desemnată ca *Usia*, deoarece materia nici nu este cognoscibilă în ea și pentru ea, nici nu poate exista pentru sine; însă de asemenea nici noțiunea generală, valabilă despre lucrurile individuale, deoarece ea pe de o parte este predicată de un ceva pus la bază și deoarece pe de altă parte, ca o determinare

calitativă și nu ca un lucru determinat, nu poate de asemenea exista pentru sine. Ca *Usie* a lucrurilor individuale poate să fie privită mai curând numai forma ei naturală cauzativă, specială, n'nenăscută și netrecătoare, care este în același timp actualitate deplină, al ei *éschaton eídos* (chipul ultim).

Însă și ea nu este încă *Usie* în înțelesul cel mai înalt. Căci chiar dacă toate celelalte semne ale noțiunii de substanță se potrivesc la ea, apoi totuși și despre ea are valoare, că ea nu poate exista pentru ea. Ea există numai în lucrul, a cărui formă este, așadar mereu împreună cu materia. Numai în cugetare este de despărțit de ea, posedă o autostare numai logică. Substanța în înțeles deplin însă trebuie să aibă și autonomie reală. Numai atunci deci va exista ea, când există o formă și existentă pentru sine. Cu aceasta abia se vede prima filosofie a lui Aristotel pusă în fața adevăratei sale probleme.

Determinarea precisă a *ousía* (esență), această noțiune centrală a filosofiei aristotelice, este tot așa de grea, pe cât este de importantă. Când Platon fixase această noțiune în antiteză cu *gênesis* (devenire) și stabilise tot așa contrastul analog între *lógos* (rațiune) și *aístheesis* (senzație), apoi Aristotel rămâne pretutindeni credincios acestei întrebuintări a cuvântului; însă el dă (obiectiv) pentru *ousía* și (cù aceasta subiectiv) pentru *lógos* un conținut cu totul altul decât Platon. Față de *choorismós* (separarea), afirmă în modul cel mai cerbicos, că numai existențelor individuale le-ar reveni realitate deplină. Noțiunile de gen (*eidee* și *gênee* - specii și genuri) sunt mereu numai însușiri ale lucrurilor, care sunt comune mai multor lucruri, numai la ele pot să fie reale și numai, despre ele se pot spune. Ele nu subzistă *parà tà pollá* (lângă mulțimea lucrurilor individuale), ci *katà pollón* (în ea). Acest moment al doctrinei lui Aristotel și-a găsit expresia în scrierea *Peri kateegórioon* (despre predicate) în forma ei actuală, că lucrurile individuale sunt desemnate ca *próotai ousíai* (primele esențe), alături de care *gênee* (genurile) pot să fie numite numai în chip derivat, adică *deúterai ousíai*. În scrierea *Peri hermeeneías* (despre interpretare) sunt numite chiar numai cele *áneu dynámeoos énergeiai*, așadar formele imateriale existente autonom, *próotai ousíai*. Și aceasta este în fapt părerea proprie a lui Aristotel. În înțeles deplin, numai zeii imateriali sunt pentru el substanță. De vreo contradicție reală, cum afirmă unii, nu poate fi vorba de loc, oricât de puțin suntem orientați asupra întregului, din pricina lipsei prelucrării definitive a părții pozitive din metafizică.

Privirea în metafizică aristotelică este grea de aceea, deoarece partea principală a operei conservate poartă caracter numai pregătitor, și metafizica proprie, în partea ei pozitivă, există numai în cartea a XII-a, care face parte dintr-o prelucrare mai veche. Este cu totul greșit a crede, că discuțiile asupra *ousíai aistheetai* sau asupra formei lor (*éidos*) ar purta caracterul metafizic în ochii lui Aristotel. Ele servesc numai la pregătirea primei filosofii, al cărei obiect este numai substanța nemișcată.

Dezlegarea problemei metafizice o găsește Aristotel în legătură cu speculațiile sale din filosofia naturii, care-l duseseră la admiterea unei mișcări veșnice. Cum fiecare mișcare pe lume își are *archeè* (relativă) în forma mișcătoare, aceasta însă din pricina legării sale cu materia este însăși iarăși un ceva mișcat, atunci șirul cauzelor n-ar găsi încheiere, dacă n-ar exista *divinitatea*, ca *archeè* absolută a oricărei mișcări, forma curată, neparticipantă la nici o posibilitate goală și de aceea și la nici o mișcare. Ea este, însăși nemișcată, cauza oricărei mișcări: *próton koinóun*. Veșnică la fel ca și mișcarea însăși, unitară și unică așa cum este coeziunea întregului sistem universal, ea provoacă întregile mișcări ale universului, nu prin activitate proprie - căci aceasta ar fi o mișcare, la care nu poate fi părtașă fiind lipsită de materie -, ci prin aceea, că toate lucrurile se silesc spre ea și sunt silite să realizeze forma realizată veșnic în ea *katà tó dynatón* (după posibilitate). Ca obiect al dorului, ea este cauza oricărei mișcări: *kinéi hóos heróomenon* (mișcă spre cel dorit).

Esența divinității este imaterialitate, deplină acorporalitate, spiritualitate pură: *nóus*. Ea este cugetarea, care n-are nimic altceva pentru conținutul său (materia sa) decât pe sine însăși, *nóesis noeéseos* (cugetarea cugetării). Și această autocontemplare (*theooría*) este viața ei veșnică, fericită. D-zeu nu vrea nimic, D-zeu nu face nimic: el este cugetarea referitoare la sine însuși, drept cel mai înalt obiect, firea deplină, care formează țelul oricărei deveniri.

În noțiunea divinității, ca a spiritului absolut, care, el însuși nemișcat, mișcă universul, culminează intuiția despre lume a lui Aristotel de așa fel, că el își caracteriza știința sa despre principii însăși, ca teologie. Totuși chestia nu stă de altfel așa, că Aristotel ar fi recunoscut numai o singură divinitate. Aceeași socoteală, care-l face să admită pentru mișcarea veșnică a cerului cu stele fixe un mișcător nemișcat, îl determină să facă același lucru pentru sferele de mișcare ale planetelor. Unitatea lumii însă o susține în aceste împrejurări prin gândul, că toate aceste principii sunt subordonate mișcătorului

nemișcat din sfera stelelor fixe, care mișcător apare cu aceasta ca primul și cel mai înalt principiu al lumii întregi, alături de care celelalte stau în oarecare măsură ca pricini indirecte. Pentru această teologie a lui Aristotel au fost de însemnătate decisivă gândirile fundamentale ale lui Platon. Căci asupra divinității singure concentrează sistemul aristotelic toate predicatele, pe care Platon le atribuise ideilor. Totuși felul, cum Stagiritul determină raportul divinității cu lumea, este precizia răsturnătoare a concepției platonice: în locul lui Dumnezeu creator pășește Dumnezeu ca țel, în locul cauzalității pășește finalitatea.

Mulțumirea de starea sa a D-zeului aristotelic, la perfecția absolută a căruia aparține faptul, de a nu avea nevoie de nimic, și a căruia activitate, îndreptată la sine însuși și la nimic altceva, nu poate fi facere sau creare, n-a fost îndestulătoare pentru nevoia religioasă de mai târziu. În coeziunea sistemului însă, această noțiune este piatră de încheiere deplin corectă, și în același timp această doctrină este o mărturie elocventă pentru caracterul pur teoretic al spiritului aristotelic.

Astfel filosofia aristotelică se înfățișează ca un sistem evolutiv, dintre ale căruia trepte izolate e drept, cele mai înalte nu ies din cele mai joase, care însă totuși prin aceea că exprimă în desăvârșire progresândă silința spre fire, silința care mișcă lumea întreagă, formează o scară progresivă, care-și găsește încheierea în divinitate, ca în firea absolută.

Contrapolul primului mișcător îl formează la aceasta materia, ca temelia nedevenită și nepieritoare (*hypokéimenon*) a tuturor lucrurilor, care firește există în contrast cu D-zeu, ca posibilitatea curată niciodată pentru sine, ci mereu numai în stare modelată, și între amândouă se dezvoltă întreaga multiplicitate a lumii mișcării sau a naturii. În felul acesta, filosofia aristotelică, analog ca cea plonică, statuează diferite trepte și feluri de realitate: drept cea mai de jos, materia - al cărei caracter pozitiv l-a recunoscut Aristotel prin respingerea termenului democritean - plonic, *meè ón* (ceea ce nu este) și pe care vrea s-o numească *stéereis*, deoarece *in abstracto* ea este cugetată ca lipsită de orice formă, -, ca pe cea mai înaltă, forma gata în sine, lipsită de alterare, corespunzând ideii sau *aitía* lui Platon, între acestea statuează întregul imperiu de trepte al tuturor lucrurilor, în care și între care mișcarea transportă de la cele inferioare la treptele mai înalte ale realității. Și acestor diferite trepte ale firii le corespund de asemenea la Aristotel diferite trepte ale cunoștinței. Materia, ca

ámorphon, *ápeiron* (nesfârșit) și *aóriston* (nelimitat) este de asemenea cel *aeidés* (necorporal) și cel *áгноoston* (necunoscut), divinitatea este obiectul celei mai înalte și celei mai perfecte cunoștințe, întrucât știrea este îndreptată la *éidos* și la *ousía*; lucrurile deveninde, însă trebuie să fie înțelese, întrucât *éidos* al lor este dezvoltat din *hylee*.

Wilhelm Windelband

(1848-1915)

Simt o plăcută îndatorire de a expune în câteva cuvinte viața și opera filosofică a acestui distins cugetător german, care a ilustrat cu prelegerile sale catedrele de filosofie ale Universităților din Zürich, Freiburg, Strassburg și Heidelberg, în acest din urmă oraș profesând după retragerea la pensie a profesorului său, Kuno Fischer, alt eminent filosof și critic al operelor poetice ale lui Goethe și Schiller. Date lămuritoare asupra concepției filosofiei istoriei a lui Wilhelm Windelband se pot găsi în *Revista de filosofie*, sub direcția D-lui Profesor Universitar C. Rădulescu Motru, Vol. XIII (seria nouă) Nr.2, Aprilie-Iunie 1927, într-un studiu semnat de d-nul G. Bagdasar.

Întrucât Windelband a studiat de aproape filosofia în totalitatea ei, *Istoria filosofiei grecești*, publicată de mine în traducerea de față după a patra ediție germană, prelucrată de Albert Goedeckemeyer, prezintă o valoare deosebită, ca una ce este tratată din punctul de vedere al unui cunoscător serios al cugetării omenesti în toate direcțiile și în toate vremurile. O înșirare a lucrărilor sale ne poate arăta aceasta: În colecția „Cultura prezentului”, partea I, capitolul V, este publicată *Filosofia nouă*, începând cu Renașterea și mergând până la Nietzsche și filosofia valorilor. Prezentarea este făcută prin biografiile fiecărui filosof. Cum aceeași perioadă, de la Renaștere până la Hegel și Herbart, este tratată în două volume. Și aici este păstrată aceeași

tratare biografică, însă este pusă în legătură cu cultura generală și cu științele speciale.

Conferințele și `cuvântările ținute de Windelband în diferite împrejurări asupra filosofiei și asupra istoriei filosofiei au fost adunate și publicate în două volume, sub titlul de *Praeludien*. Comoară de idei și îndrumări pentru acei care doresc să cunoască metoda în filosofia nouă.

Un mic volum, cu titlul, *Filosofia în viața spiritului german în secolul al XIX-lea*, cuprinde cinci prelegeri ținute în anul 1908 la Frankfurt, cu dorința de a contribui la limpezirea reprezentărilor asupra esenței filosofiei și asupra sarcinei sale plină de răspundere în viața de atunci a poporului german și în cercuri mai largi.

Opera lui Wilhelm Windelband, care s-a bucurat și se bucură de multă cercetare este *Manualul de istoria filosofiei*, publicat de către Erich Rothacker în ediția a XII-a, revăzută (de la 23.000 până la 25.000 de exemplare). Cartea a fost publicată în 1889. Este o istorie a problemelor și a noțiunilor produse pentru dezlegarea acestor probleme din vremea grecilor până în epoca contemporană.

Interes deosebit ne prezintă și scrierea *Platon*, în care se tratează pe larg filosofia acestui genial gânditor.

Am avut norocul să ascult și eu prelegerile acestui superior profesor, în vara anului 1907 la Universitatea din Heidelberg, din îndemnul și în instructiva tovărășie a P.C.S. Arhimandritul Iuliu Scriban. Vorbea tocmai despre filosofia grecească. Cu pregătirea avută de la profesorii mei din București, am putut să-mi dau seama și să prețuiesc valoarea științifică a profesorului de istoria filosofiei, Wilhelm Windelband.

CUPRINS

Ruşinea şi vinovăţia spiritului grec	5
Lămuriri	16
Observaţii preliminare	18
Perioada ontologică	29
<i>Noţiunea geografică adevărată a Greciei</i>	29
<i>Viaţa politică şi socială</i>	30
<i>Cei şapte înţelepţi</i>	31
<i>Ştiinţa grecească</i>	32
<i>Religia grecilor</i>	37
<i>Dezvoltarea filosofiei greceşti</i>	39
Filosofia naturii din Milet	41
<i>Thales (640/24-548/5).</i>	41
<i>Anaximandru (611/10-547/6).</i>	43
<i>Anaximene (588-528/5)</i>	45
Începuturile speculaţiei etico-religioase	47
<i>Xenophan (580/77-485)</i>	49
Contrastul fundamental metafizic	52
<i>Heraclit şi Parmenide</i>	52
<i>Heraclit (544/1-488/1).</i>	52
<i>Influenţa lui Heraclit: Hippasos din Metapont şi</i> <i>Alcmaion</i>	57
<i>Parmenide din Elea (516/4-451/49).</i>	59

Lupta în jurul filosofiei naturii	64
<i>Empedocle din Agrigent (492-432)</i>	65
<i>Zenon din Elea (590-530)</i>	70
<i>Leucip</i>	73
<i>Melissos</i>	79
<i>Anaxagora</i>	80
<i>Gorgias și Protagora</i>	85
Perioada eudaimonologică	88
<i>Luminarea grecească și Socrate</i>	88
<i>Sofiștii</i>	89
<i>Sofiștii și filosofia naturii.</i>	95
<i>Sofiștii și pitogareii. Philolaos</i>	97
<i>Sofiștii și atomiștii. Democrit</i>	101
<i>Filosofia lui Democrit</i>	103
<i>Etica lui Democrit</i>	107
<i>Sofiștii și celelalte științe</i>	109
<i>Socrate</i>	111
Elevii lui Socrate	120
<i>Introducere</i>	120
<i>Școala din Megara</i>	120
<i>Școala eleo-eretrică</i>	122
Cinicii și cirenaicii	124
<i>Introducere</i>	124
<i>Școala cinică</i>	124
<i>Școala cirenaică</i>	128
Idealismul grecesc: PLATON	134
<i>Introducere</i>	134
<i>Viața lui Platon</i>	135
<i>Operele lui Platon</i>	140
<i>Perioada socratică a lui Platon</i>	145
<i>Despărțirea lui Platon de Socrate</i>	147

<i>Filosofia și știința</i>	148
<i>Lumea ideilor și lumea simțurilor</i>	150
<i>Urmările asupra filosofiei lui Platon</i>	152
<i>Doctrina ideilor și Orfico-Pitagoreii</i>	159
<i>Revizuirea doctrinei ideilor</i>	163
<i>Filosofia naturii : Timaios</i>	168
<i>Etica și Statul</i>	175
Aristotel	181
<i>Introducere</i>	181
<i>Vechea Academie</i>	181
<i>Pitagoreii și Academia</i>	186
<i>Aristotel (384 - 322)</i>	188
<i>Opera lui Aristotel</i>	193
<i>Logica lui Aristotel</i>	202
<i>Filosofia a doua</i>	210
<i>Filosofia practică</i>	226
<i>Prima filosofie</i>	234
Wilhelm Windelband	238



Din întinsa operă a cugetătorului german, care a studiat filosofia în totalitatea ei, vă prezentăm una dintre lucrările sale de referință. Abordarea, din punctul de vedere al unui cunoscător pertinent al cugetării omenesti în toate direcțiile și în toate timpurile, a perioadei de aur a filosofiei grecești se constituie într-o contribuție de seamă la perceperea și valorificarea comorii gândirii antice.